رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نحو اقتصاد إسلامي

بحوث في الاقتصاد الإسلامي

الأستاذ الدكتور
رفيق يونس المصري

دار المكتبي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بحوث في الاقتصاد الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نحو اقتصاد إسلامي

بحوث في الاقتصاد الإسلامي

الأستاذ الدكتور
رفيق يونس المصري

دار المكتبي

الطبعة الثانية

1430هـ - 2009م

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع أو إخراج هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من أشكال الطباعة أو النسخ أو التصوير أو الترجمة أو التسجيل المرئي والمسموع أو الاختزان بالحاسبات الالكترونية وغيرها من الحقوق إلا بإذن مكتوب من دار المكتبي بدمشق

دار المكتبي
للطباعة والنشر والتوزيع
www.almaktabi.com

سورية ـ دمشق ـ حلبوني ـ جادة ابن سينا

ص. ب. ٣١٤٢٦ هاتف ٢٢٤٨٤٣٣ فاكس ٢٢٤٨٤٣٢

e-mail: almaktabi@mail.sy

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مقدمة

بسم الله ، والحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد ،

فمنذ عام ١٩٧٦م ، وهو العام الذي فرغت فيه من رسالتي للدكتوراه ، بعنوان : « مصرف التنمية الإسلامي » ، المكتوبة أصلاً بالفرنسية ، والمقدمة إلى جامعة رين بفرنسا ، وأنا أحاول أن أكتب في الاقتصاد الإسلامي ، وفي الفقه المالي ، وأن أشارك في المجامع والمؤتمرات والندوات ، بطريقة تحليلية وانتقادية .

حاولت في هذا الكتاب أن أجمع بحوثي ومقالاتي التي كتبتها منذ ذلك العام وحتى تاريخه . وليس هذا كل ما كتبت في الاقتصاد الإسلامي ، فهناك كتابي « أصول الاقتصاد الإسلامي » ، وكتبي الأخرى في المصارف الإسلامية ، وفي قضايا ومسائل أفردتها بكتب أخرى مستقلة .

في هذا الكتاب يجد القارئ بحوثاً ومقالات اعتمدت عليها في تأليف بعض الكتب ، أو كانت شرحاً وتطويراً لما سبق أن كتبته . فإذا وجد القارئ شيئاً لم يفهمه فأرجو أن يفهمه من خلال كتاباتي الأخرى ، التي أرجو أن يشرح بعضها بعضاً .

وثمة اقتصاديون وفقهاء يسهمون معاً في الكتابة في مجال الاقتصاد الإسلامي ، والكتابات الجادة قليلة ، فما يكتبه الفقهاء معظمه يندرج في الحيل الفقهية ، التي لا تضيف إلى معارفنا شيئاً ، بل قد تؤدي في الكثير من الأحيان إلى تشويه صورة الإسلام والمسلمين .

وهناك من يشجعهم على هذا الاتجاه ، ويستدرجهم إليه ، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً .

وما يكتبه الاقتصاديون معظمه يندرج في أنواع أخرى من الحيل ، فإنهم ينتقون كتابات غربية من هنا وهناك ، وقد ينسبونها إلى أنفسهم ، أو إلى نظامهم الاقتصادي ، من دون تعمق ولا فحص ولا تمحيص .

إن الإضافة العلمية ، في الاقتصاد الإسلامي ، تحتاج إلى مجتهدين في العلوم الإسلامية ، ومجتهدين في العلوم الاقتصادية . وأغلب الدارسين والباحثين هم مقلدون ، وعند الاجتهاد يستبين الفاهم من غير الفاهم ، والقادر من العاجز .

إن محاولة الاجتهاد في الاقتصاد الإسلامي لا تنفع الاقتصاد الإسلامي فحسب ، بل تنفع أيضاً سائر العلوم الإسلامية ، لأنها تفتح باب التفكير والتعبير في دروب غير مطروقة ، وتمهد الطريق لاستعادة التقدم والمشاركة في صنع القرار والحضارة .

رفيق يونس المصري

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

كافحوا الربا[(١)]

إذا كنا مضطرين إلىٰ مزيد من العمل من أجل مزيد من الاستهلاك ، وإذا كنا مضطرين إلىٰ الاقتراض من أجل مزيد من الإنفاق ، فمعنىٰ ذلك أن النقد قد أصبح سيداً ، وأننا قد أصبحنا عبيداً له . نعم! لقد أصبح سيد الإنسان ، ليس هذا فحسب ، بل لقد أصبح سيد الدولة .

أجل! ما فتىء رأس المال النقدي منذ عشرين سنة يمدّ سيطرته علىٰ الاقتصاد . فمع تركز المشروعات واندماجها والتلاعب في البورصات (المصافق) . . . تشكل اقتصاد المجموعات ، وصارت المجموعة تمتلك مئات المشروعات ، وتتحكم أحياناً بقطاعات كاملة ، ووقع هذا الاقتصاد فريسة المصارف الضخمة . . . وبدا الخلاف ظاهرياً مصطنعاً بين أنصار « اقتصاد الحرية » المزعوم وأتباع « المذاهب الجماعية » ، فإن مجموعات الرأسماليين هي التي قضت علىٰ المنافسة عن طريق التكتلات الاحتكارية التي تسعىٰ إليها ، وأن مجموعات الرأسماليين هي التي أجهزت علىٰ الحرية الاقتصادية باقتناصها فرص العمل المربح . وبدت بهذا لا تدافع عن « اقتصاد السوق » كما يزعمون ، بل تدافع عن مصالحها وتحمي هيمنتها .

---

(١) منشور في مجلة الأمان ، بيروت ، العدد ٢٣ ، شعبان ١٣٩٩هـ = تموز ١٩٧٩م ، ص٢٤ ـ ٢٥ عن صحيفة لوموند الفرنسية ٩ حزيران ١٩٧٩ . برتراند رونوفان Bertrand RENOUVIN هو المدير السياسي لـ Royaliste الناطق بلسان Nouvelle action francaise .

أفنرضىٰ بهذا ، معتقدين أن غيره لا بد أن يكون أسوأ ؟ كان يمكن التسليم بهذا الاعتقاد في العقد الثاني من القرن العشرين ، عندما كانت الرأسمالية لا تزال تسهم في تنمية منطقة أو أمة بكاملها . أما اليوم فلم تعد النقود تهتم بالمناطق ولا بالأمم ، فضلاً عن أن تهتم بالإنسان الذي ما انفكت تستغله .

إن النقود تطوف في كل مكان من العالم ، وتجري وراء كل نشاط اقتصادي . . . وكل ما يهمها هو أن تتكاثر . إنها شيء مغفل يكبر وينمو حسب قوانين لا نتحكم بها . إنها خادم أعمىٰ لإرادة في السيطرة هي أكثر عمىً أيضاً وأضل سبيلاً . هذا لعمري نظام مجرد لم نعد نميز إلا آثاره : خراب من الشركات العابرة للقوميات (المتعددة الجنسيات) ، خراب في الضمائر والذمم ، رشوة ، تضخم ، مضاربة (تلاعب بالأسعار) ، تفكك في المدنيات التي راحت تسيطر عليها النقود . . .

ما الحل ؟

إن تأميم الإقطاعيات الصناعية ومصارف الأعمال لا بد منه لكسر شوكة النفوذ المالي ، ولإعادة المشروعات إلىٰ أصحابها الشرعيين ، إلىٰ مجموع الأمة . لكن التأميمات في ظل الظروف الراهنة لا بد وأن تؤدي إلىٰ نفوذ آخر ، هو نفوذ الحكومة وأشياعها . لذا تبدو الإدارة (عملية التسيير) الذاتية لازمة لتحقيق الملكية الجماعية لرأس المال ونهوض العاملين بالمسؤوليات[1] . ولا بد لمواجهة منطق المنافسة المتوحشة ، وما

---

(١) في هذا المقال يحمل الكاتب علىٰ النظام الربوي كما هو ظاهر مما تقدم من كلامه ، وهو هنا يقترح حلاً بديلاً . وإذا كان المسلمون يشاطرونه حملته علىٰ الربا فإنما لا يشترط أن يرافقوه في حلوله البديلة . المترجم .

يتخلف عنها من بطالة، من حماية الاقتصاد الوطني ، دون أن تعني هذه الحماية انطواء علىٰ الذات . . .

عند ذلك لا تعود النقود سيدة الاقتصاد ، إلا أنها تبقىٰ سيدة حياة الناس ما لم تتحطم آلية تكاثرها . إن ما تثور الشبهات حوله هو « القرض بفائدة » ، وما يجب تحطيمه هو الربا .

فكيف نقبل أن « يصنع » النقد نقداً ؟! كيف نرضىٰ أن « يعمل » النقد كما يقولون ؟! كيف نسمح لمن ينتفعون بفوائد قروضهم بأن لا يعملوا؟!

إن الاقتصاديين المعاصرين ، وخصوصاً كينز ، يقدمون الفائدة علىٰ أنها « مكافأة التخلي عن السيولة » . لكن ألا تكفي تلك المكافأة التي يجنيها المقرض من الحفاظ علىٰ رأس ماله كما هو مضموناً في ذمة المقترض ، ولو بقي عنده (عند المقرض) لربما ضاع ؟! ألا يكفيه أن رأس ماله لا يصيبه الاهتلاك خلال فترة القرض ، مع أن الاهتلاك يصيب كل الأشياء ؟! لماذا ينبغي فوق ذلك أن تدفع له قيمة فترة ذلك « التخلي » ؟!

قد يحسب بعضهم أن غرضنا هو منع الادخار اللازم للاستثمار . لا علىٰ العكس ، إننا نأسف لأن الادخار يأكله التضخم ، بينما تتمتع مؤسسات الائتمان بسلطة تكفي لكي تفرض علىٰ المقترضين فوائد تبلغ ضعف الفوائد الممنوحة للتوظيفات! أجل إن حماية قيمة المدخرات أول إجراء ضروري من إجراءات العدالة[1] . بل إن هذا لا يكفي وينبغي

---

(١) أجاز المسلمون وفاء القرض ، إذا كان ممنوحاً بالفلوس أو الأوراق النقدية (أي بغير الذهب والفضة : الدنانير والدراهم) ، بقيمته وقت المنح لا وقت الوفاء (أي رد القيمة لا المثل) ، وهذا هو المقصود في المقال من قول الكاتب « حماية قيمة المدخرات » ، وهو ما يعرف لدىٰ الاقتصاديين بـ « ربط القروض » indexation وربما عدنا إلى تفصيل هذا الموضوع الفقهي ـ الاقتصادي في بحث لاحق . المترجم .

الذهاب لما وراء ذلك ، يجب تحريم الربا ، أي يجب تحريم النفع الذي تجره القروض[1] ، النفع الذي يسمح للنظام المصرفي بتشغيل النقد المسروق لدىٰ المقترضين دون أي نفع للجماعة .

أليس غريباً أن « اليسار » لم يعر أي اهتمام لهذه المسألة ؟! أليس غريباً أن الكنيسة قد نسيت تحريمها القديم للنشاطات الربوية ؟! مع أن تحريم الربا إنما يعدّ ثورة علىٰ صعيدين :

- فهو يحيي قاعدة قديمة من قواعد العدالة .
- كما يحطم نظاماً أساسه السرقة !

* * *

(١) عبارة الكاتب هنا قريبة جداً من الحديث الشريف : « كل قرض جر نفعاً (أو منفعة) فهو ربا » ، قال في سبل السلام : رواه الحارث بن أبي أسامة ، وإسناده ساقط ، لأن في إسناده سوار بن مصعب الهمداني المؤذن الأعمىٰ وهو متروك ، وله شاهد ضعيف عن فضالة بن عبيد عند البيهقي . . . إلخ ما جاء في سبل السلام ٣/ ٥٣ . أقول : البناء اللفظي للحديث لعله غير محكم ، لأن القرض قد يجر نفعاً ، ويكون النفع رباً حلالاً ، لأنه غير مشروط ، والله أعلم .

رَفعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

لا اقتصاد بلا دِين(١)

نشرت « الإكسبريس » الفرنسية في عددها ١٤٩٠ تاريخ ٢ شباط ١٩٨٠ ص ٩٢ في باب « الكتب » مقالة بعنوان « الرأسمالية المريضة بالشهوة » le capitalisme malade du plaisir تتحدث عن كتاب صدر مؤخراً بالفرنسية بعنوان « التناقضات الثقافية للرأسمالية » Les Contradictions culturelles du Capitalisme لمؤلفه « دانييل بل » daniel bell ، ترجمته إلىٰ الفرنسية « ماري ماتينيون » Marie Matignon ، نشر P. U . F (مطابع فرنسا الجامعية) ، ٢٩٢ صفحة .

* * *

جاء في المقال أن الرأسمالية ولدت من الزواج بين « البيوريتانية » (الطُّهْرِيَّة) Puritanisme(٢) و« الليبرالية » Libéralisme ، وكبرت بـ « المُتَعِيَّة » Hédonisme(٣) . واليوم يرىٰ « دانييل بل » عالم الاجتماع

---

(١) أو إن شئت : لا اقتصاد بلا أخلاق ، ولا أخلاق بلا دِين ، ولا دين بلا إسلام ، ﴿إن الدينَ عند الله الإسلام﴾ ، ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ ، ﴿ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ .

منشور في مجلة الأمان، بيروت، العدد ٥٤ ، ٢٩ ربيع الأول ١٤٠٠هـ=١٥ شباط ١٩٨٠م، ص ٢٥_٢٧ .

(٢) مذهب جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيوانجلاند في القرنين السادس عشر والسابع عشر ، يطالب بالتمسك الحرفي الشديد بأهداب الدين والأخلاق الفاضلة .

(٣) مذهب المتعة القائل بأن اللذة والسعادة هما الخير الوحيد أو الرئيسي في الحياة ، وبأن كل نشاط اقتصادي يجب أن يقوم علىٰ إرضاء غرائز الناس وتحقيق أقصىٰ ما يمكن من رغباتهم وشهواتهم وملذاتهم .

الأمريكي أن بقاء النظام الرأسمالي مرهون بعقد قران جديد بين « الأخلاق » و« الاقتصاد » .

* * *

الرأسمالية ضحيةُ تناقضاتها الداخلية ، والمدنية الغربية يتيمةُ قيمها الأخلاقية : هذان شعاران لا يستعملان معاً حتى في حملات الانتخابات . . . ذلك بأن كل شعار يرفع مفصولاً عن الآخر ، لأن الذين يعلنون عن « الأزمة الاقتصادية » هم غير الذين يتململون من « الأزمة الأخلاقية » .

ما فعله « دانييل بل » في « التناقضات الثقافية[1] للرأسمالية » هو أنّه ربط بين الشعارين وألّف بينهما . فقد رأى أن التناقض الأساسي لدى الغرب أنه ضَيَّع أخلاقيات اقتصاده ، وعجز عن صنع الاقتصاد من

---

(١) الثقافة culture هنا بمعنى الحضارة أو مرحلة معينة من مراحل التقدم الحضاري ، أو هي مجموعة المعارف المكتسبة التي تتيح تنمية الحس النقدي والذوقي والتقويمي ، فالثقافة بهذا المعنى « هو ما يبقى في ذهنك عندما تنسى كل شيء » (قول لأحد المربين اليابانيين ، ذكره ادوار هريو Edouard Herriot) . أو هي مجموعة من المظاهر الفكرية في مَدَنِيَّة معينة ، فيقال : ثقافة غربية ، شرقية ، عربية ، فرنسية . . . إلخ . ويبدو أن الترجمة العربية بهذا اللفظ للتعبير الفرنسي أو الإنجليزي إنما هي مقبولة . فيقال : ثَقِفَ (بفتح فكسر) : صار حاذقاً فَطِناً . وثقف العلمَ والصناعةَ : حَذقهما (بفتح الذال) . وثقف الرجل في الحرب : أدركه . وثقف الشيءَ : ظفر به . وثاقفه : لاعبه إظهاراً للمهارة والحذق . وثقف الشيء : أقام المعوجَّ منه وسوّاه ، والتثقيف : التسوية . وثقَّف الإنسانَ : أدَّبه وهذَّبه وعلَّمه . وغلام لقِن ثقِف (بكسر الثاني في النَّعْتَيْن) : أي ذو فطنة وذكاء ، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه . والثقافة : هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها . راجع اللسان والوسيط . كل هذه المعاني ترشح اللفظ لصلاحيته اللغوية في التعبير عن المناسبة المطلوبة .

الأخلاق . وليس سهلاً التخلص من شرَك هذا الفخ الكبير لتجاوز المجتمع الصناعي وإعلان ميلاد « المجتمع ما بعد الصناعي » .

أمام « الثقافة » و« الاقتصاد » يتساءل الكاتب : أين العلة والمعلول ؟ ثم يقول : ليست الإجابة عن هذا السؤال بأسهل من أن تجيب عن ما إذا كانت الدجاجة أولاً أم البيضة ؟

في الرأسمالية يعترف المؤرخون بالدور الحاسم ، لكن لا المطلق ، الذي لعبته « البروتستانتية » ؛ ويرىٰ المؤلف أن « النظام الأخلاقي » ordre moral و« النظام الاقتصادي » ordre économique يتصالحان تماماً بحيث إن « المجتمع الصناعي » الوليد يجد المهد مُهَيّأً كلياً ، وأن هذه المصالحة التي هي عجيبة بقدر ما هي عابرة إنما تبدو طبيعية . فلئن كان « بل » يثير اليوم قضية الطلاق بين الاقتصاد والخلق ، فإنما يفعل ذلك بغية إيجاد وفاق جديد يجب أن نرضىٰ به ونقتنع مهما كان الثمن .

التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تتم إلا بـ « الزهد » ascétisme (التقشف) الذي هو الحل الوحيد للمصالحة بين مستوىٰ ضعيف من الإنتاج ومعدل كبير من الاستثمار . في هذا الوضع الصعب تبدو الأخلاق الطُّهْريّة morale puritaine هرموناً للنمو عجيباً . ذلك لأنها من ناحية تدعو إلىٰ الادخار والإمساك (= الصيام) abstinence والاعتدال في الإنفاق الاستهلاكي frugalité ، ومن ناحية أخرىٰ تعلي من شأن المبادرة الفردية ، والعمل ، والنجاح المادي .

وبهذا يصبح « الطُّهْري » puritain « الإنسان الاقتصادي » homo economicus الكامل ، ذلك الإنسان الذي يتكيف عفوياً في سلوكه مع متطلبات الاقتصاد .

ويعرض المؤلف لما طرأ علىٰ النظام الرأسمالي من هزات ثقافية ،

وفنية ، واقتصادية . ففي نهاية القرن التاسع عشر توطدت الثقافة المعاصرة ، وهي ثائرة على النظام الأخلاقي ، متمردة في إمعانها بالتجاوز والتعدي .

كما لعب التقدم الفني بكافة أوجهه في الاتجاه نفسه ، إذ الإنتاج الكبير والكهرباء وفَّرا للناس الراحة... والسينما ثم التلفزيون غذّيا الأوهام والخيالات وقضيا على المحرمات.. والآلات الحديثة كانت سيئة التلاؤم جداً مع صلابة (عزم) الرأسماليين الأوائل .

غير أن الهجمة المخيفة على الأخلاق البروتستانتية شنّتها الرأسمالية نفسها . فمنذ عام ١٩٢٠ غيرت هذه الرأسمالية وجهها تماماً ، وذلك مع تطور الإنتاج النمطي والدعاية والائتمان . فصارت الدعوة إلى الاستهلاك ، لا الادخار ، وإلى إرضاء الرغبات ، لا الحاجات فقط . وتم الانتقال من « الزهد » إلى « الترف »[1] . وختم الاقتصاد طور إقلاعه ، وكان عليه لمتابعة تطوره أن يفتح السوق ، أي أن يعدل عن القصد في الإنفاق وعن الإقراض إلى المتعة والاقتراض .

وباتت « الرأسمالية الجديدة » مثقلة بالتناقضات ، ذلك أنها إذا كانت تدفع المستهلك إلى الإسراف ، فهي إنما تبقي العامل في أخلاق الطهر ، إذ لا يمكن بخس العمل قيمته في أنه ينبوع الثروة . ويرمز الكاتب إلى هذا التناقض في صورة طريفة قائلاً بأنه « ينبغي أن تكون واعياً في النهار ماجناً في الليل »!

---

(١) يقول الاقتصادي الفرنسي الكبير « فرانسوا بيرو » François Perroux في تصوير رمزي لحالة المجتمع الاستهلاكي : « إن الفرد يقوده عن بُعدٍ ذلك المنتج الذي لم يعد يعبأ بإشباع الحاجات والتطلعات ، بل صارت مهمته تشغيل آلة الإنفاق لدى ذلك الفرد » .

انظر « التنمية الاقتصادية والارتقاء الاجتماعي » في مجلة « مشكلات اقتصادية » الفرنسية ، العدد ١٦٥٠ تاريخ ٥/ ١٢/ ١٩٧٩م ، ص١٠

من المحتمل في نظر المؤلف أن الإفلاس والبطالة كعقوبات قاسية تفعل فعلها أكثر من فضائل الطهرية لإبقاء كل واحد على صراط الأرثوذكسية الرأسمالية (الرشاد الرأسمالي)!

ويختم « فرانسوا دو كلوزيه »François de Closets ، الفرنسي الذي يقدم عرض الكتاب الأمريكي ، بأن تاريخ العلاقات بين الأخلاق والاقتصاد يختلف في فرنسا عنه في أمريكا . فالتقليد في فرنسا ، كما يقول هو ، كاثوليكي وليس بروتستانتياً . وما أكثر ما قيل بأن اختيار معارضة الإصلاح الديني ، في القرن السادس عشر ، قد كان من شأنه تأخير التنمية الصناعية في فرنسا!

وعلى الرغم من فروق المسافة بين فرنسا وأمريكا ، من السهل أن يطبق على فرنسا ما توصل إليه « بل » من نتائج . ففي فرنسا كما في أمريكا يحتاج المجتمع البورجوازي احتياجاً كبيراً إلى الأخلاق لتعزيز اقتصاده قبل أن تعصف به العواصف . . .

* * *

وأخيراً يبدو أن ملخص الكتاب هو الدعوة إلى إعادة المواءمة بين الاقتصاد والدين ، لأن الدين لا غنى عنه في الاقتصاد أيضاً ، وذلك للتوفيق بين جميع الجوانب والعناصر التي تشكل ثقافة أمة معينة . وإذا كان التطور العلمي يستحث الغربيين على العودة إلى « تديين » الاقتصاد ، تحت وطأة التناقضات والاضطرابات والأزمات المختلفة ، فما أحرانا نحن المسلمين بتحقيق الانسجام بين الاقتصاد والدين ، لا سيما وأن عاقلاً لم يقل بأن الإسلام ، في فهمه الصحيح ، غير موافق للتنمية الإنسانية والاقتصادية والاجتماعية .

يؤكد ذلك « جاك أوستروي »Jacques Austruy في كتابه « موقف الإسلام

من التنمية الاقتصادية » l' Islam face au développement économique (ص ١٠٠) حيث يقول : « يبدو لنا جوهرياً أن نبين في الحال أن التنمية الاقتصادية في البلاد الإسلامية لا يمكن في نظرنا أن تتم إلا إذا وضعت في الاتجاه التقدمي هذه القوة الحيوية الهائلة : القرآن » . « إن المسلمين لا يقبلون بـ« اقتصاد علماني » (ص ١١٩) . « ولا شك أن الاقتصاد الذي يستمد قوته من أوامر القرآن لا بد أن يكون بالضرورة اقتصاداً أخلاقياً . وهذا الاقتصاد يمكن أن يعطي مدلولاً جديداً لمفهوم القيمة ، وأن يملأ الفراغ الروحي الذي يحتمل أن تحدثه مكننة الحياة » . « لقد شجب برغسن Bergson الآثار المشؤومة لنمو مَدَنيَّة « الشهوة » في الغرب . والاقتصاديون اليوم هم القلقون من سيطرة القيم « المرغوبة » علىٰ القيم الحقيقية » .

« ولقد رأىٰ جاك برك Jacques Berque أن هذا الجمع بين الاقتصاد والروح يذكّر بحالات أخرىٰ مشابهة طالما جرىٰ الحديث عنها ، مثل دور البروتستانتية عند نشوء الرأسمالية الصناعية ، ودور « البيوريتانية » في بداية قيام الولايات المتحدة الأمريكية ، إلخ » . ثم يقول أوستروي « إن هذا الالتقاء بين « الأخلاقي » و« الاقتصادي » الذي يلحّ عليه ج . برك ليس مصادفة في هذا الإسلام الذي لا يعرف الفصل بين « الزمني » و« الروحي » . ربما يكون اقتران البروتستانتية بالنهضة الصناعية اقتراناً اتفاقياً عرضياً ، والعلاقة بينهما موضع نقاش ، إلا أن الأمر في الإسلام مختلف ، حيث سلطان الشريعة علىٰ النفوس يمنع كل تنمية اقتصادية لا تستند إلىٰ هذه الشريعة » . « وإذا كانت الفاعلية المادية لدىٰ الغرب قد دخلت عن طريق الفصل بين الروحي والزمني ، فإن الفاعلية لدىٰ المسلمين لا يمكن أن تلد إلىٰ جانب الميدان الروحي (أو ضده) ، بل تلد بالاستلهام من سلطان الروحي نفسه » . « ويؤكد معظم المفكرين

المسلمين المعاصرين ، كما يقول أوستروي ، أن الإسلام عبارة عن طريقة كاملة للحياة a total way of life أو un mode total de vie ، ومبادئه الأساسية المودعة في القرآن والحديث لا بد من تطبيقها مهما اختلفت الأمكنة والأزمنة والظروف » . « لم يعرف الغرب أن يسد الفراغ الاجتماعي ـ الثقافي الذي خلقه بهدم التوازنات السابقة ، وهذا أكبر خطأ ارتكبه في التاريخ ، ذلك لأن هذه الشعوب الكادحة كان لابد لها من أن تتطلع إلىٰ أنظمة أخرىٰ « تنشد منها الحكمة التي لم تعد تعتقد بوجودها في الأسواق الغربية » حسب عبارة « غوغول » Gogol القاسية » .

« إن إعطاء مضمون للزمن الاجتماعي إذا ما استردَّ قيمته ، واجتناب مشكلات البطالة الشرهة (أي العاطلين الشرهين) للألعاب الفارغة . . . ذلكم بلا شك غاية من الغايات الهامة التي يمكن أن يسعىٰ إليها اقتصاد أخلاقي » .

« في المجتمعات الغربية حُلَّتْ إلىٰ حد كبير مشكلة الخبز ، لكن القلق ما فتيء يزداد أمام مشكلة الألعاب[1] . إن مشكلة التسلية (اللهو) التي سبق أن أقلقت « باسكال » يمكن حلها إذا ما تحولت التسلية إلىٰ خدمة القيم الاقتصادية ـ الاجتماعية » .

* * *

وهكذا فإن الاقتصاد في الإسلام جزء من الدين نفسه ، ولا بد أن

---

(١) يؤمنون بالدنيا وقلّما يؤمنون بالآخرة : ﴿وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام : ٢٩] . والله تعالىٰ يقول : ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت : ٦٤] ﴿إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ [محمد : ٣٦] . ويقول : ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام : ٣٢] .

يكون مسايراً لتعاليمه وأحكامه ، كما أن التنمية والإسلام أمران متلازمان . . .

فالإسلام يدعونا إلى الاعتدال في الاستهلاك : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء : ٢٩] . ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ [الفرقان : ٦٧] . ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ [الأنعام : ١٤١] .

والإسلام يمنعنا من الاكتناز : ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾ [التوبة ٣٤-٣٥] .

ويحرم علينا الربا ويحل لنا البيع : ﴿ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥-٢٧٩] .

ويمنعنا من الرشوة وأكل أموال الناس بالباطل ، ويطلب إلينا تحقيق التراضي في المعاملات : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء : ٢٩] ﴿ وَلَا

تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ١٨٨] .

ودعا الإسلام إلىٰ العمل والإحسان فيه : ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة : ١٠٥] . ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف : ٣٠] .

ودعا إلىٰ المبادرة الفردية ، وأخذ بمبدأ المسؤولية الفردية ، حتىٰ يتنافس الناس في التسابق إلىٰ الخيرات والصالحات ، دون أن ينتظر كل منهم الآخر : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة : ١٠٥] .

ودعا إلىٰ الأخذ بأسباب القوة المادية : ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال : ٦٠] . ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء : ٧١] . ﴿وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ﴾ ﴿وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء : ١٠٢] .

ونكتفي هنا بهذا القدر القليل من الآيات الواردة في القرآن لنعارض بها فقط ما مرَّ من إشارات الكاتب الأمريكي إلىٰ بعض العناصر الأخلاقية التي يريدها أساساً في تقويم المذهب الرأسمالي ، ورده إلىٰ الأخلاق ، ورد الأخلاق إليه . فكيف لو سردنا كل آيات القرآن المتعلقة بالنظام الاقتصادي الإسلامي ؟! وكيف لو استخرجنا كذلك كل الأحاديث النبوية التي لها صلة بالاقتصاد ؟! لا شك بأن الفقه الصحيح لكتاب الله وسنة رسوله كفيل ببيان الأسس الإسلامية لاقتصاد يجمع في توازن بين الإنتاج والتوزيع علىٰ أساس من العدل بين عناصر الإنتاج المختلفة ، دون خوف من طغيان فئة علىٰ أخرىٰ . وما أكبر الفرق بين نظام اقتصادي يقوم علىٰ

آداب ربانية ونظام اقتصادي يقوم علىٰ آداب تضعها فئة من البشر لتحقيق مصالحها ومآربها علىٰ حساب الآخرين! أما رأيت كيف يقول الكاتب الأمريكي « إن التقشف هو الحل الوحيد للمصالحة بين مستوىٰ ضعيف من الإنتاج ومعدل كبير من الاستثمار » ؟! ألا تشعر من هذا الكلام أن التقشف يطلبه من العاملين الذين لا يملكون لتزيد استثمارات المالكين الرأسماليين ؟ كم من تاجر أو رأسمالي يطالب في كثير من البلدان ، حتىٰ الإسلامية في عصرنا هذا ، بأن يكون هامش ربحه كبيراً بدعوىٰ الحفاظ علىٰ مستوىٰ عال من الاستثمارات الجديدة والإضافية ، ولو أضرَّ ذلك بالمستهلكين برفع الأسعار عليهم ، وبالعمال بتخفيض أجورهم!

اللهم وفق المسلمين إلىٰ بناء اقتصاد إسلامي عادل يحقق التوازن والعدالة بين كل الأطراف ، ويجعلهم شركاء في ثمرات الإنتاج . لهذا لا بد من إخضاع الاقتصاد للدين ، بل لا بد من إخضاع كل العلوم وفروع المعرفة للدين باعتباره أصلاً لها يجمع شتاتها ويركب بينها في كل شامل ومنسق ، كي لا تزلَّ في منطلقاتها أو مساراتها أو نتائجها أو آثارها أو تطبيقاتها . . . إن انفلات العلم من الدين كارثة كبيرة علىٰ العلم والبشرية التي لا غنىٰ لها بطبعها وفطرتها عن كل منهما .

التوازن والعدالة والإنتاج والعمل والنشاط والثقة والاستقرار والأمن والسلام والرفاه والازدهار . . . كل ذلك مرهون بالإيمان بالله والاستقامة علىٰ طريقه :

﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه : ١٢٣-١٢٤] .

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى

ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا
تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ﴿٣٢﴾ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ
صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت : ٣٠-٣٣] .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تعريف الاقتصاد الإسلامي (١)

التعريف :

١ـ الاقتصاد الإسلامي يُعْنىٰ بالنَّدْرَة والاختيار (= الترجيح ، مع ما ينطوي عليه من تضحية أو تفويت) ، علىٰ أساس إسلامي .

٢ـ هذا بعبارة مختصرة ، وبعبارة متوسطة إنه يُعنىٰ بدراسة الموارد النادرة وتنميتها لإشباع الحاجات الإنسانية ، وفق أحكام الإسلام .

٣ـ وبعبارة مبسوطة إنه يُعنىٰ بإنتاج الثروات (مع ما يتضمنه هذا الإنتاج من تخصيص للموارد) واستهلاكها وتبادلها وتوزيعها ، بالاستناد إلىٰ مقاصد الإسلام وتعاليمه .

٤ـ والمذهب فيه هو مذهب الحرية ، والمنافسة ، والملكية الخاصة ، والعدالة ، والشورىٰ ، مع التقيد في كل ذلك بالآداب الإسلامية ، كمبدأ الاستخلاف وغيره من المبادىء .

شرح التعريف :

هذا التعريف ما لم يُشرح فإنه قد يُنظر إليه علىٰ أنه مجرد ادعاء لا رصيد له ولا برهان من الإسلام . لذلك نشرحه فنقول :

---

(١) منشور في مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي ، لندن ، المجلد ٢٤ العدد ١ ، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م .

١ـ هذا التعريف يعترف بوجود المشكلة الاقتصادية ، التي تَعني وجود موارد محدودة ، تتزاحم عليها حاجات غير محدودة (فهناك تعارض إذن ، بين المحدود وغير المحدود ، يقتضي ترجيحاً) .

٢ـ وهذه الموارد (= الأموال) المحدودة تشمل كل الموارد الاقتصادية النافعة ، بمعيار المنفعة الشرعية (= الطيبات) ، الذي يقوم علىٰ الاعتقاد بأن كل حلال نافع ، وكل محرم خبيث ، وذلك علىٰ أساس صافي المنفعة ، ولو بدا لبعض العقول أنه أحياناً علىٰ خلاف ذلك .

٣ـ وهذه الموارد قابلة للتنمية ، ومنها ما هو قابل للإحلال بعضه محل بعض ، علىٰ أساس بدائل كاملة أو مقبولة .

وتنمية الموارد تدخل في باب تعظيم المنافع ، وقد أمر الإسلام بالحرص علىٰ المنافع وتوفيرها (= تعظيمها) . تشهد بذلك القواعد الإسلامية الكلية في المنافع والمضار ، عند التعارض والترجيح بينها ، وكلها تدور حول تعظيم المنافع وتدنية (= تحجيم) المضار .

٤ـ وتعظيم المنافع يدخل في الإنتاج والاستهلاك والتبادل والتوزيع . فلا بأس علىٰ المنتج المسلم أن يعظم منافعه(أرباحه) ، وكذلك بالنسبة إلىٰ الاستهلاك ، فالتقتير والإسراف كلاهما مضر ، وينقص من المنافع ، ويعتبر في نهاية المطاف ضرباً من إضاعة المال التي نهىٰ عنها الشرع . وفي التبادل تنبه العلماء المسلمون القدامىٰ ، بصورة مبكرة ، إلىٰ تكلفة الخيار(الفرصة البديلة) ، ومنافع التبادل الزمانية والمكانية ، كما تنبهوا إلىٰ المنفعة الحدية للنقود ، وإلىٰ أثر المبادلة والتوزيع وإعادة التوزيع علىٰ تعظيم منافع الأفراد(أطراف العقود) ، ومنافع الجماعة . كما عرَّفوا الأموالَ(الموارد) ، وقسموها تقسيمات نافعة : متقومة/ غير متقومة ، منقولة/ غير منقولة ، مِثْلية/

قيمية(استهلاكية/ استعمالية) ، خاصة/ عامة/ حكومية ، نادرة/ حرة(بلفظ آخر) .

٥ـ أما الحاجات الإنسانية فهي حاجات متعددة ، ومتنوعة ، ومتجددة ، ومتكاثرة . وهذا التعدد والتنوع والتجدد والتكاثر في الحاجات إنما يؤدي إلىٰ رفع المستوىٰ المعاشي والمستوىٰ التنافسي والتفاوضي ، وهو مطلوب ما دام داخلاً في نطاق الضروريات والحاجيات والكماليات (التحسينيات) . فإذا ما تجاوز ذلك إلىٰ السرف والترف والتبذير ، توسعاً في مباح أو تعاطياً لحرام ، صار ممنوعاً .

٦ـ إذا كان تعريف الاقتصاد ليس إلا تعبيراً عن المشكلة الاقتصادية بحدَّيها : حد الموارد المحدودة ، وحد الحاجات غير المحدودة ، فإن علماءنا قد سبقوا إلىٰ هذه المشكلة ، صياغة وطرحاً وحلاً .

١) فأما الصياغة فهي ليست غريبة عليهم ، من حيث الشكل . ألم يقل علماؤنا في الأصول : إن النصوص (الشرعية) محدودة ، والوقائع غير محدودة ؟ فالنصوص موارد ، والوقائع حاجات . وقد قالوا ذلك لأجل السعي والاجتهاد في تنمية النصوص (معنىً)في مواجهة الحاجات المتعددة ، والمتنوعة ، والمتجددة ، والمتكاثرة . هذا مع الانتباه إلىٰ أن النصوص الشرعية محدودة بمقدارها ، لا بإعجازها ، فإنه لا ينفد . وإنما المهم القدرة علىٰ توليد المعاني واستنباطها . وشأن النصوص في ذلك شأن الموارد .

٢) وأما الطرح فقد تناولوه لدىٰ كلامهم عن فرد (أو اثنين) موارده محدودة ويريد بها إشباع حاجات غير محدودة . كما تناولوا هذا الطرح لدىٰ كلامهم عن موارد بيت المال ، وعن المواريث (العَوْل) ، وعن الوصايا ، والديون . . . إلخ .

٣) وأما الحل (العلاج) فقد توصلوا إليه عن طريق القسمة (العادلة) ، ومراعاة الحاجة (والأولوية فيها) ، أو الاستحقاق (الكفاءة) . وربما توصلوا إليه عن طريق القرعة ، عند التساوي والتشاحّ (=التنافس) وعدم إمكان القسمة . والقرعة تنفي المحاباة .

٧- إن رعاية الإسلام في الاقتصاد بأوامره ونواهيه (= محرماته) تدخل أيضاً في باب تقييد المنافع الخاصة بالمنافع العامة (الاجتماعية) . فإن المنافع العامة لا تستطيع المنافع الخاصة أن تحيط بها ، ولا أن تتجرد فيها من الأهواء ، أهواء الحكام والأحزاب والنقابات ورجال المال والأعمال وسائر الفئات الاجتماعية المختلفة ، وجماعات الضغط والنفوذ ، وعصابات المافيا ، وتجار الأسلحة والمخدرات . . . إلخ .

* * *

وفيما كتبت سابقاً تفصيل لبعض هذه الأفكار ، والعزم معقود على تفصيل الأفكار الأخرى ، والمجال هنا لا يتسع لمزيد من الكلام .

إن في الإسلام كنوزاً وذخائر ، يجب على أهل الإيمان والبصيرة والخبرة أن ينقّبوا عنها بثقةٍ ووعيٍ وإصرار .

إن الاقتصاد الإسلامي جزء من حضارة إسلامية تجعل الحق فوق القوة ، والمبدأ فوق المصلحة ، ولا تسمح لقلة بالثراء ، ولو بتدمير الكثرة بالقمار والرهان والمخدرات والأسلحة الفتاكة التي تُزهق الأبدان والعقول والأرواح والممتلكات .

إن حيَّ بن يَقْظان خير من روبنسون كروزو .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هل عَرَفَ علماؤنا المشكلة الاقتصادية ؟[1]

الموارد المحدودة وغير المحدودة :

الموارد نوعان :

* موارد حرة كالهواء وأشعة الشمس ، تستطيع الحصول على كفايتك منها بدون بذل ثمن ، وهذا من رحمة الله بعباده ، ولكن لا تستطيع العيش بها وحدها ، برغم أهميتها الأساسية الحاسمة في حياتك .

* وموارد محدودة (نادرة ، اقتصادية) ، كالقمح والقطن والحديد والمنتجات الغذائية والنسيجية والكيميائية والدوائية والتجميلية والرأسمالية . . . إلخ . ومحدودية هذه الموارد هي أكثر وضوحاً على المستوى الوطني والعائلي والفردي منها على المستوى العالمي ، وذلك نتيجة الطمع والاستئثار والتظالم وسوء التوزيع والابتلاء . . .

فمن الناحية العالمية والمثالية قد لا يكون هناك محدودية في الموارد ؛ لكن من الناحية الوطنية (والعائلية والفردية) والواقعية ، لا يمكن إنكار ما هو مشاهد من محدودية هذه الموارد ، وانشغال الناس بمعالجة هذه المحدودية .

وطالما أن هذه الموارد محدودة فلا بد من حسن إدارتها(لا سيما والناس في تنافس وسباق) ، سواء من جانب الموارد نفسها (كمياتها

---

(١) منشور في مجلة « الإسلام اليوم » الإيسيسكو ، الرباط ، العدد ١٣ ، ١٤١٦هـ = ١٩٩٥م ، ص٣٥_٤٢ .

ونوعياتها) ، أو من جانب استخدام هذه الموارد .

ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض الاقتصاديين المسلمين لا يعترف بوجود مشكلة اقتصادية إذا ما طبق الاقتصاد الإسلامي، وهذا خطأ :

١ـ لأن هناك موارد محدودة ، كما بينا ، وحاجات غير محدودة ، كما سنبين . فالمشكلة الاقتصادية حقيقة واقعة .

٢ـ لأن الاقتصاد الإسلامي لم يطبق ، ولا يتصور تطبيقه ، علىٰ مستوىٰ الكرة الأرضية ، ثم لا يكون هناك أخطاء واقعية من تظالم أو غبن أو سوء توزيع . . . فانحراف التطبيق عن النظرية يكاد يكون أمراً فطرياً مشاهداً في كل زمان ومكان ، وإن اختلفت النسب .

الحاجات البشرية محدودة أم غير محدودة ؟

١ـ يزعم البعض أن الحاجات البشرية محدودة ، فحاجة الإنسان إلىٰ الطعام والشراب حاجة محددة بمقدار معين ، لا يمكن تجاوزه ، وإلا أصيب الإنسان بالضرر والمرض .

وكذلك حاجة الإنسان إلىٰ اللباس ، فهو يحتاج إلىٰ لباس مناسب لكل موسم من مواسم السنة ، ولا سيما موسما الحر والبرد . وقد يحتاج إلىٰ ثوبين في كل موسم ، ثوب يلبسه ، وثوب يغسله وينظفه .

وهذا هو الشأن أيضاً بالنسبة لحاجة الإنسان إلىٰ المسكن . فهو يحتاج إلىٰ منزل يكنّه من الشمس والبرد والمطر وعيون الناس . . .

٢ـ هذا صحيح لو أن المقصود بالحاجات البشرية هو الضروريات فقط . ولكن البشر يتطلعون كذلك إلىٰ الحاجيات وإلىٰ الكماليات (= التحسينيات) ، وربما لا يكونون واقعين في الإسراف والتبذير ، لأن حكم الإسراف والتبذير هنا نسبي منوط بموارد الإنسان .

وربما يقع بعض الناس في السرف والتبذير ، فيلبُّون مطالب وشهوات وغرائز لا يمكن القول بأنها تقع ضمن المباح ، بل تتجاوزه . وتجاوز المباح إما أن يعني التوسع به أكثر من اللازم ، أو يعني الوقوع في المحرمات . فالتجاوز الأول كمِّي والآخر نوعي .

٣ـ وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن الحاجات بالمعنىٰ الاقتصادي الوضعي تشمل كل ذلك ، أي تشمل الضروريات والحاجيات والكماليات ، بل وما وراء ذلك من سرف وتبذير! ومن هنا تنشأ المشكلة الاقتصادية وتزداد حدتها ، فالموارد (بعضها) محدودة ، والحاجات غير محدودة . وإذا تزاحم اللامحدود على المحدود كان لا بد من المفاضلة (= الترجيح) ، فترتّب الحاجات ، وتُلبّىٰ أولاً في حدود الموارد المتاحة .

٤ـ ثم إنه غير صحيح أن الرجل يكتفي بالمحدود أو الضروري من الغذاء والدواء والمشرب والملبس والمسكن . . . بل إن نفسه توّاقة إلىٰ الادخار وامتلاك ما لا حدَّ له من الأصول (= الموجودات) النقدية ، والمتداولة ، والثابتة كالعقارات والسيارات والبواخر والطائرات والأجهزة والمعدات والمؤسسات .

كذلك المرأة لا يكاد يرضيها القليل من اللباس والحُليّ والممتلكات .

أجل لو كان لابن آدم وادٍ من ذهب لتمنىٰ أن يكون له وادٍ ثانٍ وثالث . . . إلخ .

هل عرف أسلافنا المشكلة الاقتصادية ؟

١ ـ المشكلة الاقتصادية عند علماء الاقتصاد هي ، كما قلنا ، وجود موارد محدودة تتزاحم عليها حاجات غير محدودة .

٢ـ وأقول إن المشكلة الاقتصادية بهذا المعنىٰ عرفها علماؤنا ، صياغةً وطرحاً وعلاجاً ، وإليك البيان :

صياغة المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين :

١ـ خذ أي كتاب قديم أو حديث في أصول الفقه تجد في باب القياس وباب المصلحة وما شاكلهما قول علماء الأصول :

« إن النصوص (الشرعية) محدودة ، والوقائع (= النوازل) غير محدودة » .

٢ـ فالنصوص هنا تشبه الموارد ، والوقائع تشبه الحاجات . وعلىٰ المجتهدين أن يعملوا علىٰ تنمية النصوص (بتوليد المعاني من النصوص المعجزة) ، بالقياس وغيره من أدوات الاجتهاد ، لمواجهة الوقائع المتعددة والمتنوعة والمتجددة والمتكاثرة ، وإيجاد حلول (= أحكام) لها .

طرح المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين :

طرح علماؤنا المشكلة الاقتصادية بمناسبات فقهية متعددة :

١ـ فالعز بن عبد السلام (٦٦٠هـ) ، الفقيه الشافعي اللامع طرح هذه المشكلة عند قوله : « إذا اجتمع مضطران ، ولم يكن معه ما يكفي لسد حاجتهما معاً » (قواعد الأحكام ١/ ٦٩) .

فهناك مضطران حاجتهما أكبر من المورد المتاح لشخص يريد الإحسان إليهما .

كما طرح الفقيه نفسه المشكلة نفسها ، عند قوله : « لو كان له ولدان ، لايقدر إلا علىٰ قوت أحدهما » . (قواعد الأحكام ١/ ٦٩) .

٢ـ والماوردي (٤٥٠هـ) ، وهو أيضاً من كبار فقهاء الشافعية ، طرح المشكلة عند قوله : « لو اجتمع علىٰ بيت المال حقان ، ضاق عنهما ، واتسع لأحدهما » . (الأحكام السلطانية ٢١٥) .

٣ـ كما طرح علماؤنا هذه المشكلة لدىٰ كلامهم عن المواريث ، لا سيما في مبحث العَوْل . والعَوْل لغةً هو الزيادة ، واصطلاحاً هو الزيادة في فروض (= نسب ، كسور) الميراث (تزاحم الفروض) . وأبسط مثال له أن يكون لدينا من الورثة : زوج وأختان (شقيقتان ، أو لأب) ، فللزوج النصف (نصف التركة) : $\frac{١}{٢}$ ، وللأختين : $\frac{٢}{٣}$ ، وذلك حسب سورة النساء (الآية ١٢ والآية ١٧٦) .

فإذا جمعنا الفرضين كان المجموع أكثر من الواحد الصحيح :

$$\frac{١}{٢} + \frac{٢}{٣} = \frac{٣}{٦} + \frac{٤}{٦} = \frac{٧}{٦}$$

فالمجموع $\frac{٧}{٦}$ ، بينما التركة $\frac{٦}{٦}$ = ١

وتحل مشكلة الزيادة في الفروض بإدخال النقص علىٰ الورثة بصورة تناسبية ، أي بنسبة فروضهم . فتجعل التركة $\frac{٧}{٧}$ = ١ أي يزاد مخرج الكسر(= مقامه) ، فيعطىٰ الزوج $\frac{٣}{٧}$ والأختان $\frac{٤}{٧}$ ، ويكون المجموع $\frac{٧}{٧}$ ، أي تقسم التركة إلىٰ سبعة سهام متساوية ، ويعطىٰ الزوج ثلاثة سهام ، والأختان أربعة سهام .

والحقيقة أن الميراث كله قائم علىٰ أساس أن هناك مورداً محدوداً ، هو مبلغ التركة ، وأقارب يتزاحمون عليها ، فتجري المفاضلة بينهم علىٰ أساس قواعد الإرث ، كترتيب الورثة(القرب و البعد) ، ومباحث المزاحمة ، والحجب بنوعيه(حجب الحرمان ، حجب النقصان) ، والمنع ، وأعباء الإنفاق(ذكر ، أنثىٰ) ، وتفاوت الفروض .

(من أجل المزيد حول هذا الموضوع ، ومن أجل دراسة واضحة وموثقة ومعللة

ونقدية لعلم الميراث ، انظر كتابي« مبادئ علم الميراث » ، وكتابي « علم الفرائض والمواريث : مدخل تحليلي » .

٤ـ وتجد طرحاً للمشكلة الاقتصادية عند علمائنا لدىٰ كلامهم عن تزاحم الوصايا . فلو أوصىٰ أحدهم لاثنين مثلاً ، لأحدهما بربع التركة ، وللآخر بثلثها ، قُسم ثلث التركة بينهما بالمُحَاصَّة ، أي بحسب حصة كل منهما ، وذلك لأن الوصية لا تجوز إلا في حدود ثلث التركة ، ما لم يرضَ الورثة .

ويكون الحل هنا في الوصية كالحل هناك في العَوْل .

وكذلك لو أوصىٰ لواحد ، أو أكثر ، بمبالغ يزيد مجموعها علىٰ الثلث ، إذا لم يُجِز الورثة الزيادة ، أو يزيد علىٰ جميع التركة ، إذا أجاز الورثة الزيادة في الوصية .

٥ـ وهناك أيضاً طرح مشابه لدىٰ كلام العلماء عن الديون في باب المواريث أو الإفلاس (تزاحم الديون) .

فالديون مقدمة في التركة علىٰ المواريث ، فإذا زاد مجموعها علىٰ قيمة التركة ، قسمت التركة بين الدائنين قسمة غرماء ، أي بالمُحاصَّة ، أي بحسب قيمة دين كل منهم .

وكذلك لو أفلس إنسان ، وكانت قيمة صافي موجوداته(أمواله) أقل من قيمة الديون المترتبة في ذمته ، قُسمت الموجودات بين الدائنين بحسب قيمة دين كل منهم .

حل المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين :

عند تزاحم الحاجات علىٰ الموارد ، أو الفروض علىٰ التركة ، أو الوصايا أو الديون علىٰ أموال المورث أو المفلس ، فقد رأينا أن العلماء

عالجوا المشكلة بالمُحاصَّة ، وربما عالجوها بمراعاة الأولوية ، أو الاستحقاق ، أو الكفاية ، أو بالقرعة كملجأ أخير (عند التساوي ، والتَّشاحِّ ، وعدم إمكان القسمة) .

قال العز بن عبد السلام : « يلزمه (أي الإمام) أن يقدم الضرورات علىٰ الحاجات في حق جميع الناس ، وأن يسوي بينهم في تقديم أضرِّهم (= أفقرهم) فأضرِّهم ، وأمسِّهم حاجة فأمسِّهم »[1] .

وهذا يفيد ترتيب الحاجات المتزاحمة علىٰ الموارد ، والمفاضلة بينها حسب أهميتها وإلحاحها .

وقال أيضاً : « لو كان له ولدان ، لا يقدر إلا علىٰ قوت أحدهما فإنه يفضّه (= يقسمه) عليهما ، تسويةً بينهما . فإن قيل : إذا كان نصف الرغيف شِبْعَاً (= مشبعاً) لأحد ولديه ، ساداً لنصف جوعة الآخر ، فكيف يفضه عليهما ؟ قلت : يفضه عليهما بحيث يسد من جوعة أحدهما ما يسد من جوعة الآخر(. . .) ، لأن الغرض الأعظم إنما هو كفاية البدن بالتغذية »[2] .

وهذا يفيد أنه يشبع من حاجة كل منهما بنسبة هذه الحاجة .

وقال أيضاً :

« وإن كان أحدهما أولىٰ ، مثل أن يكون والداً أو والدة ، أو قريباً أو زوجة ، أو ولياً من أولياء الله تعالىٰ ، أو إماماً مُقْسِطاً ، أو حاكماً عَدْلاً ، قُدِّم الفاضل علىٰ المفضول »[3] .

وانظر كيف عالج الماوردي المشكلة في الأحكام السلطانية إذا ضاقت

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ٣٣ـ ٣٤.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٦٩.

(٣) قواعد الأحكام ١/ ٦٩..

موارد بيت المال عن نفقاته(ص ٢١٤ ـ ٢١٥) ، فربما تم اللجوء إلىٰ التأجيل (تأجيل الديون) ، أو إلىٰ الاقتراض .

ولم أذكر نص الماوردي هنا لأن مستوىٰ معالجته مستوىٰ أكثر تقدماً وتعقيداً من المستوىٰ الذي نعالج وفقه الموضوع . فمن أراد التوغل والتعمق فليرجع مباشرة إلىٰ كتاب الماوردي في الموضع المذكور .

بل المشكلة الاقتصادية مطروحة في الحديث النبوي نفسه :

فقد أتىٰ رسول الله ﷺ رجل فقال : يا رسول الله ، عندي دينار . فقال : أنفقه علىٰ نفسك . قال : عندي آخر ، قال : أنفقه علىٰ ولدك . قال : عندي آخر ، قال : أنفقه علىٰ أهلك . قال : عندي آخر ، قال : أنفقه علىٰ خادمك . قال : عندي آخر ، قال : أنت أعلم به[١] .

وفي حديث آخر : « ابدأ بنفسك (. . .) ، فإن فَضَلَ شيء فلأهلك ، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك ، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا »[٢] .

يستفاد من الحديث أن موارد الناس محدودة ، وحاجاتهم غير محدودة ، فيجب ترتيبها بحسب أهميتها أو منفعتها .

ولعل هذا الحديث يصلح كذلك أصلاً لمباحث توازن المستهلك في علم الاقتصاد الحديث .

---

(١) أبو داود ٢/ ١٧٨ ، والنسائي ٥/ ٦٢ .
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٣/ ٣٥ .

خاتمة

نعم لقد عرف علماؤنا السابقون المشكلة الاقتصادية بمعناها ، من حيث الصياغة ، والطرح ، والحل . وذلك لدىٰ معالجتهم لمسائل النفقة(علىٰ الأولاد) ، أو الإحسان إلىٰ الفقراء ، أو تزاحم النفقات علىٰ موارد بيت المال ، أو تزاحم الفروض الإرثية ، والديون ، والوصايا . . .

بعد هذا البيان لسبق علمائنا المسلمين إلىٰ المشكلة الاقتصادية صياغةً ، وطرحاً ، وحلاً :

١ـ هل يشك اقتصادي مسلم في وجود المشكلة الاقتصادية ؟

٢ـ هل يعود اقتصادي وضعي إلىٰ نفي المشكلة الاقتصادية ، إلا إذا كان طوباوياً ، أو هارفاً حسب المناسبات ؟

٣ـ لولا وجود المشكلة الاقتصادية لما أمرنا الإسلام بالاعتدال وعدم الإسراف والتبذير ، بل لقد علمنا الإسلام الاقتصاد في الموارد الحرة(الوضوء من نهرٍ جارٍ) ، لكي نتعود الاقتصاد في الموارد النادرة(الوضوء من ماء له ثمن) .

٤ـ هل يعلم هؤلاء وهؤلاء أن الموارد إذا لم يكن فيها موارد محدودة ، وأن الحاجات إذا كانت كلها محدودة ، وأن التزاحم بين البلدان والأسر والأفراد علىٰ مستويات معاشية وتنافسية وتفاوضية أعلىٰ إذا كان تزاحماً موهوماً ، وأن المشكلة الاقتصادية إذا انتفت ، فإن الحاجة إلىٰ علم الاقتصاد تزول ، ويبطل هذا المقرر الدراسي من سلسلة المقررات ؟

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- صحيح مسلم بشرح النووي ، طبعة الشعب ، القاهرة ، د . ت .
- سنن أبي داود ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء السنة النبوية ، القاهرة ، د . ت .
- سنن النسائي ، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٨م .
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، للعز بن عبد السلام ، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .
- الأحكام السلطانية للماوردي ، دار الكتب العلمية بيروت ، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨م .
- مبادىء علم الميراث : عرض جديد مؤيد بالأدلة والبراهين والمصادر ، رفيق يونس المصري ، دار المنارة ، جدة ، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م .
- علم الفرائض والمواريث : مدخل تحليلي ، لرفيق يونس المصري ، دار القلم - دمشق ، الدار الشامية - بيروت ، دار البشير - جدة ، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الأموال الحرة

تدخل في الإنتاج وعائدها حق للفقراء[1]

الأموال :

الأموال عند فقهائنا كل ما له نفع وقيمة . ولا يشترط الحنفية أن يكون المال مملوكاً بالفعل لكي يعتبر مالاً ، بل يكفي عندهم إمكان تملكه وإحرازه ، مثل السمك في الماء ، والطير في الهواء ، ومثل صيد البر ، وشجر الغابة . وقد يكون المال لا منفعة فيه عند البعض ، وفيه منفعة عند البعض الآخر ، كالأطعمة والأدوية والملابس التي يلقيها الأثرياء ويحتاج إليها الفقراء . فالعبرة في المال منفعته ، ولو كانت مقتصرة على فئة دون أخرى .

ويشمل المال عند الجمهور (عدا الحنفية) المنافع والديون والحقوق ، إضافة إلى الأعيان . ومثال الأعيان : الدار ، ومثال المنافع : سكنى الدار ، فقد تنتفع بالمسكن دون أن تكون مالكاً له ، بل قد تكون مستعيراً له أو مستأجراً .

والديون تعتبر أموالاً ، وإن كانت ملكية الدائن لها ناقصة ، إذ لا يملك الدَين في يده ، بل يملكه في ذمة المدين ، وتكتمل ملكية الدين بقبضه عند استيفائه .

---

(١) منشور في مجلة النور ، الكويت ، العدد ١٢٦ ، ذو الحجة ١٤١٥هـ = أيار ١٩٩٥م ، ص٣٢ـ٣٧ .

ومثال الحقوق : حق الشرب ، وحق المسيل ، وحق الأخذ بالشفعة ، وحق التعلي (انظر الملكية للعبادي ١/ ١٧١) .

الأموال الحرة والأموال الاقتصادية :

يرىٰ بعض الفقهاء أن ما لا يمكن حيازته لا يعدُّ مالاً ، وإن كان نافعاً ، مثل ضوء الشمس وحرارتها (علي الخفيف : أحكام المعاملات الشرعية ص٣١) . فلا أحد يشك في نفع الشمس ، بل إن نفعها عظيم حاسم ، لأن الحياة تتوقف عليه .

غير أن الاقتصاديين يرون أن ضوء الشمس وحرارتها يعدُّ مالاً(= مورداً) ، ولكنه مال حر ، أي لا يملكه أحد بعينه ، إذ لا دخل لأي إنسان في إنتاجه ، ومن ثم فلا تكلفة له ، ولا ثمن ، بل هو هبة الله الطبيعية لجميع الأحياء من بشر وحيوان ونبات ، وتكفيهم جميعاً دون تزاحم .

وهذا علىٰ خلاف الأموال الأخرىٰ التي ينتجها الإنسان بعمله وماله ، فيكون لها تكلفة وثمن ومالك معين . فهذه الأموال تسمىٰ أموالاً اقتصادية ، نادرة ، يتزاحم الناس علىٰ امتلاكها ، ويعتمد ثمنها علىٰ ندرتها ومنفعتها ، فكلما زادت ندرتها ومنفعتها زادت قيمتها ، والعكس بالعكس ، ولو زادت منفعتها ، ولم تكن نادرة ، فإنها تبقىٰ بلا ثمن .

والأموال الاقتصادية لعلها سميت كذلك لأنه يلزم الاقتصاد فيها لندرتها ، أما الأموال الحرة فإن الناس أحرار فيها ، لكن الاقتصاد في الأموال الحرة يعوِّد الناس علىٰ الاقتصاد في الأموال الاقتصادية . ولذلك أُمرنا بالاقتصاد في الوضوء ، ولو كان من نهر جارٍ .

ومن رحمة الله بعباده أن جعل الهواء وأشعة الشمس وافرين بلا ثمن ، غير نادرين ، وإلا فما الثمن الذي كان يجب دفعه لمالٍ تتوقف عليه

الحياة ، بدرجة لا يدانيها المال النادر ، وهذا ما يفسر « لغز القيمة » المعروف عند الاقتصاديين . فالماء أرخص من الماس مع أنه أنفع ، ولكن الماس أندر . فللندرة نصيب في تفسير القيمة ، كما للمنفعة نصيب .

ولهذا قال علماؤنا في الماء بأنه « هان لعموم وجوده » (أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٣٢) ، أي رخص لوفرته (= عدم ندرته) . « وإنما عمَّ الله تعالىٰ وجوده بفضله ، لعظيم الحاجة إليه » (المرجع نفسه) .

الأموال الاقتصادية تدخل في الإنتاج ولها عائد :

الأموال الاقتصادية تدخل في الإنتاج ، مثل الأرض ورأس المال ، فيكون للأرض أجر (ريع) ، ولرأس المال عائد (حصة من الربح مثلاً) .

وما يتكبده صاحب العمل من أجر للعامل يعتبر عائداً للعامل ، وكلفة (= ثمناً) علىٰ صاحب العمل ، وما يدفعه صاحب العمل لصاحب رأس المال يعتبر عائداً لصاحب رأس المال ، وكلفة علىٰ صاحب العمل .

فكل إنتاج يحتاج إلىٰ عوامل (= عناصر) إنتاج ، ولكل عامل من هذه العوامل عائد ناشئ من هذا الإنتاج ، وتوزيع العوائد الناشئة من الإنتاج ، علىٰ عوامل الإنتاج ، يسمىٰ توزيع الدخول (الأجور ، الأرباح ، . . .) علىٰ عوامل الإنتاج (الأرض ، العمل ، التنظيم ، رأس المال) .

الأموال الحرة تدخل في الإنتاج ولها عائد :

الأموال الحرة (= العامة ، غير المقيدة بملك خاص) قد تكون أموالاً نهائية صالحة للاستهلاك المباشر ، مثل الثمار البرية . وقد تكون صالحة

للاستهلاك بعد معالجة(طبخ ، شَيّ ، . . .) ، مثل الطير في الهواء ، أو السمك في الماء ، أو الصيد في الفلاة . وقد تكون أموالاً وسيطة تساعد علىٰ الإنتاج ، كالهواء وضوء الشمس وحرارتها .

ولا شك أن الأموال الحرة إذا ما حيزت صارت أموالاً اقتصادية لها كلفة وثمن ومالك ، مثل الطير في الهواء بعد حيازته أو اصطياده ، فهو مال حر قبل ذلك ، ومال اقتصادي بعده .

والأموال الحرة الطبيعية تتمثل في المحيطات والبحار والأنهار والأجواء ، وما تتضمنه هذه كلها من ثروات حية (كالأسماك والطيور) أو غير حية (كالمعادن) ، أو ما تتضمنه من طاقة ، كطاقة الشمس ، وطاقة الماء ، وطاقة الهواء .

فالطبيعة (التي يعبر عنها الاقتصاديون أحياناً بالأرض) ثروة قومية وعالمية كبيرة ، تتفاوت فيها البلدان تفاوتاً كبيراً ، ولها أهمية عظيمة في تحديد المركز الاقتصادي للبلد وفي نموه وتنميته ، وتشكل عنصراً مهماً من عناصر الإنتاج .

وكل مصدر طبيعي من مصادر الإنتاج لا يجوز أن يملك لأحد ملكاً خاصاً ، لأنه عامر طبيعياً ، ولا يحتاج إلىٰ أحد من البشر كي يعمره ، كالأرض الموات ، بل هو كشجر الغابة ، والمعدن الظاهر ، والكلأ ، والماء العِدّ (= الجاري بلا انقطاع) ، الناس فيها شرَع (= سواء) ، أي شركاء . وتسمىٰ ، في القوانين الوضعية : « الأموال المجمدة » أو الواقعة خارج نطاق التعامل .

قال أبو عبيد (٢٢٤هـ) : « الأرض فيها النبات (= الكلأ) الذي أخرجه الله للأنعام ، مما لم ينتصب فيه أحد بحرث ولا غرس ولا سقي (. . .) ، فهو لمن سبق إليه ، ليس لأحد أن يحتظر منه شيئاً دون غيره ،

ولكن ترعاه أنعامهم ومواشيهم ودوابُّهم معاً ، وترد الماء الذي فيها كذلك أيضاً ، فهذا قوله ﷺ : « الناس شركاء في الماء والكلأ » (الأموال ٣٧٥) .

وقال أيضاً : « الكلأ الذي تنبته الأرض من غير أن يتكلف ربها لذلك غرساً ولا بذراً » (الأموال٣٧٨) .

وعلىٰ هذا فالماء المجاني الذي يشترك فيه الناس جميعاً هو مثل ماء المطر وماء البحر وماء النهر ، أما الماء الذي تتكلف فيه الدولة لتحليته أو تنقيته وجعله صحياً صالحاً للشرب ، فهذا يدخل في الماء الاقتصادي(له ثمن) لا الماء الحر(الذي ليس له ثمن) .

مدىٰ انتفاع الأثرياء والفقراء بالأموال الحرة :

مع أن الأموال الحرة سخرها الله تعالىٰ للجميع ، بالمجان ، لا كلفة لها ولا ثمن ، إلا أن انتفاع الأثرياء والأقوياء بها أكبر من انتفاع الفقراء والضعفاء . فهم أقدر علىٰ الانتفاع بها سواء في أغراض الاستهلاك أو في أغراض الإنتاج ، لأن وسائلهم أكثر وأقوىٰ وأحدث ، لا فرق في ذلك بين إنتاج زراعي أو صناعي أو تجاري .

فإذا ما حوّل الأغنياء نسبة من أموالهم إلىٰ الفقراء فإنما يعيدون إلىٰ الفقراء حقهم . وهذا الحق من الناحية النقلية هو حق الله في أموال الأغنياء ، يؤخذ منهم ويعطىٰ للفقراء . أما من الناحية العقلية فهو حق الفقراء ، بلا منّة عليهم من الأغنياء ، لأنه حصتهم في الأموال الحرة ، استثمرها لهم الأغنياء ، فدرّت عليهم هذا العائد .

البلدان الغنية والبلدان الفقيرة :

مثلما أن للفقراء حقاً في أموال الأغنياء في نطاق البلد الواحد ، فإن للبلدان الفقيرة حقاً في أموال البلدان الغنية في النطاق العالمي . فالبلدان الغنية المزودة بالوسائل الحديثة المتطورة تعتدي علىٰ حقوق البلدان الفقيرة ، ما لم تحول لها نسبة من ثرواتها أو دخلها القومي .

والبلدان الغنية إذا لم تقم بواجبها حيال هذه البلدان فإنها تكون متعدية ، وربما تزيد عدوانها من خلال الشروط المجحفة لمبادلة الأموال المصنعة بالأموال الخام . وربما زادت عدوانها أكثر من خلال الاحتلال والنهب المباشر ، والصور المختلفة من التحايل والابتزاز والإيقاع بين الدول وإفساد ذات البين ، بطريقة الألعاب الاستراتيجيةStrategic Games .

لكن علىٰ الدول الفقيرة أن تغني نفسها ، وعلىٰ الدول الضعيفة أن تقوي نفسها ، فالمنافسة أضمن للظفر بالحق ، من مد اليد إلىٰ غني أو قوي لا يرحم ، بل يعتقد أن ما أوتيه إنما هو كله علىٰ علم عنده ، وبسعيه واكتسابه!

﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج : ٢٤-٢٥] :

يرىٰ العلماء والمفسرون أن الحق هنا هو حق الفقراء في أموال الأغنياء ، وحق الفقراء هو حق الله ، أي فرضه الله تعالىٰ ، يؤخذ من الأغنياء ويعطىٰ للفقراء .

غير أن لفظة « حق » قد تعني أكثر من هذا ، كأن تعني أن للفقراء نوع شركة في أموال الأغنياء ، فلا تطيب هذه الأموال لأصحابها حتىٰ تخرج منها حصة الفقراء . وهذه الحصة حق للفقراء ، واجب علىٰ الأغنياء ، لا منّة فيه من هؤلاء علىٰ أولئك .

وربما يكون هذا الحق متمثلاً في حصة الفقراء في الأموال الحرة الطبيعية التي يكاد يستأثر بها الأغنياء ، لولا هذا الحق المفروض ، وذلك بالنظر لقدراتهم ووسائلهم وأدواتهم الكبيرة ، مقارنة بقدرات الفقراء ووسائلهم وأدواتهم الصغيرة .

(انظر أيضاً وقارن : القيمة وفائضها في الفكر الإسلامي للدكتور يوسف إبراهيم يوسف ، حولية كلية الشريعة ، جامعة قطر ، العدد ٤ لعام ١٤٠٥هـ ، ص١١ و٢٠ و٢١ و٣٠) .

ويتضح هذا بصورة خاصة في زكاة السوائم ، والزروع والثمار :

١ـ فالأنعام المعلوفة لا زكاة فيها ، بخلاف السائمة فيها زكاة ، لأنها ترعىٰ في كلأ مباح ، وهو مورد طبيعي حر .

٢ـ والزروع والثمار المسقية زكاتها نصف العُشْر(٥٪) أقل من البعلية : العُشْر(١٠٪) ، لأن البعلية تشرب من ماء المطر ، أو من المياه الجوفية ، وهي من الموارد الطبيعية الحرة .

النتيجة :

إن الأموال الاقتصادية إنما هي لأصحابها الذين يملكونها ، أما الأموال الحرة الطبيعية فهي للجميع أغنياء وفقراء . فلابد من أن يدفع الأغنياء حصة الفقراء منها ، ولعل هذا هو الأساس « العقلي » للفرائض المالية الرامية إلىٰ تصحيح الخلل التوزيعي بين الناس ، والتي يعبر عنها أحياناً بالتحويلات الاجتماعية .

إن مساهمة الموارد الحرة الطبيعية في الإنتاج(الزراعي ، والصناعي ، والتجاري) والدخل مساهمة عظيمة ، تفوق بكثير مساهمة الموارد الاقتصادية . فالفرق بينهما كالفرق بين يد الله ويد الإنسان . فما

تفعله يد الإنسان من اتخاذ الأسباب بالنسبة لما يحصل من ثمار لا يعدو أن يكون بذرة صغيرة في أرض لا حدَّ لها ، ولذلك فإن الإنسان يدخل الجنة برحمة الله وفضله ، لا بعمله ، وإن كان لابد من العمل ، إلا أن العمل بذرة يضاعفها الله من عنده أضعافاً كثيرة لا نهاية لها ، حتىٰ تخول أصحابها دخول الجنة ، فالعمل مهم ، ولكنه أمام الفضل الإلهي غير المحدود محدود ، ونسبة المحدود إلىٰ غير المحدود إنما تساوي الصفر .

ولم يفرض الله سبحانه علىٰ الأغنياء والأقوياء ما يُسترد به جميع العائد من تلك الموارد . إنما فرض فقط نسبة قليلة ، ذلك لأن للأغنياء أيضاً حصة من تلك الموارد ، والنسبة المفروضة للفقراء لا تزيد في كل الأحوال علىٰ معدل العائد السنوي الاستثماري لحصتهم من الأموال الحرة المذكورة . وليس هذا العائد ثابتاً ولا مضموناً ، لأن الذي يدفعه هو من يملك النصاب ، ولا يدفعه من لا يملكه ، وهو في صورة حصة شائعة(= نسبة مئوية) من النصاب ، لا في صورة مبلغ مقطوع .

إن الأموال الحرة عند رجال الاقتصاد الوضعي لا تدخل في الإنتاج علماً ، وإن دخلت واقعاً ، ولا تدخل في التوزيع ، لأنه ليس لها مالك ولا ثمن ، ومن ثم لا أحد عندهم يطالب بالعائد عليها ، وكل حق ليس وراءه مطالب يموت .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخلافةُ والاستخلافُ

هل يصحُّ أن يُقال :

إن الإنسانَ خليفةٌ عنِ الله في الأرضِ أو في المال ؟[1]

مقدمة

ذكر الأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني في كتابه النفيس « بصائر للمسلم المعاصر »[2] ، وفي بحثه المنشور هنا ، أنه لا يجوز أن يقال إن الإنسان خليفة عن الله ، بأي حال من الأحوال . ذلك بأن الإنسان منه نبي معصوم ، ومنه مؤمن ملتزم ، ومنه مسلم فاسق ، ومنه مشرك كافر . فكيف يكون خليفة عن الله من يكون مشركاً أو كافراً أو عاصياً ، أو من يفسد في الأرض ، ويسفك فيها الدماء ؟! وكيف يكون خليفة عن الله من ليس أهلاً للخلافة عنه سبحانه ؟! ومن شأن الخليفة أن يكون مفوضاً في التصرف ، « دون محاسبة ولا جزاء ، ودون مراجعة ولا نقض » ، ومن شأنه أن يكون وكيلاً كالأصيل ، والوكيل لا يحاسب علىٰ « تصرفاته التي أعطي فيها حق التصرف عن موكله » ، « إنما يكون مسؤولاً عن التقصير والخيانة » . ثم إن الوكيل هو الله سبحانه ، الذي بيّن في القرآن أنه حتىٰ

---

(١) منشور في مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي ، لندن ، المجلد٢ ، العدد١ ، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢ ، ص٦٩ ـ ٩٠

(٢) بصائر للمسلم المعاصر للأستاذ عبد الرحمن حبنكة الميداني ص ١٢٢ ـ ١٥٤ .

النبي ﷺ « ليس وكيلاً عن الله علىٰ الناس ، إنما هو رسول مبلغ فقط » . فإن كان ذلك كذلك ، فكيف يصح أن يقال : إن الإنسان ، أي إنسان ، يصلح لأن يكون وكيلاً عن الله ، أو خليفة عنه سبحانه ؟!

كما ذكر الأستاذ الميداني أن مقولة الخلافة عن الله « مزلق خطير » ، يمكن أن ينبني عليها أن الذين يصلحون « لعمران الأرض عمراناً حضارياً مادياً هم المؤهلون ليكونوا خلفاء الله في أرضه ، ولو كانوا كافرين به ، جاحدين وجوده » . ومن ثم « تجب طاعتهم ، بمقتضىٰ فكرة استخلاف الأصلح للعمران » . وبناء علىٰ هذه المقولة ، زعم ميرزا غلام أحمد القادياني ، عميل الإنكليز في الهند ، « أن الإنكليز هم خلفاء الله في أرضه ، فلا يجوز قتالهم ، ولا تجوز مقاومتهم »!

وبيَّن الأستاذ الميداني أيضاً أن مقولة الخلافة عن الله مقولة مصادمة للعقيدة والتوحيد ، ولها مساس بخصائص الرب الخالق ، وأنها بدعة مستحدثة ، قال بها بعض المعاصرين ، ثم تسللت إلىٰ كتابات الكثيرين وأقوالهم ، ذكر منهم السيد محمد رشيد رضا ، والأستاذ أبو الأعلى المودودي ، والأستاذ سيد قطب . كما تسللت هذه المقولة إلىٰ بحوث الاقتصاد الإسلامي ، وتورط فيها أصحاب هذه البحوث ، وانساقوا إليها ، قبل تمحيصها ، واستخلاص وجه الحق فيها .

ويرىٰ الأستاذ الميداني أن لفظ الخليفة الوارد في القرآن معناه أن بني آدم يتناسلون ، ويخلف بعضهم بعضاً . فخليفة فعيلة بمعنىٰ مفعولة أو فاعلة : خالفة أو مخلوفة . كما يرىٰ أن لفظ « المستخلَف » معناه أن الإنسان مستخلَف من الله ، لا عن الله .

ويستدل لما ذهب إليه بأن أبا بكر الصديق لما قيل له : يا خليفة الله ، قال : لست خليفة الله ، بل خليفة رسول الله!

إن الذين كتبوا في الاقتصاد الإسلامي ، وفي الملكية ، وفي غيرها ، كثيراً ما تعرضوا لهذه الخلافة ، ولفكرة الاستخلاف . ولما كنت واحداً منهم ، ويهمني أن أضبط الفكرة والعبارة ، اهتممت بمناقشة هذا الموضوع الذي تصدىٰ له الأستاذ الميداني ، دون أن أفهم من بحثه بوضوح : هل يرفض فقط أن يقال : إن الإنسان خليفة عن الله ؟ أم يرفض هذا حتىٰ بالنسبة للنبي المعصوم ؟ لم يخلص في خاتمة بحثه إلىٰ موقف واضح . ربما رأىٰ في مجال الأحكام أن خلافة النبي عن الله جائزة ، أي إن النبي المعصوم خليفة عن الله في الحكم ، لا يعني بهذا منع العالم من الاجتهاد ، إنما يعني أن حكم العالم هو حكمه الخاص ، لا حكم الله . أما أن يقال : إن الإنسان خليفة عن الله في الأرض أو في المال فهذا لا يجوز لنبي ولا لغيره ، لأن الخليفة لا يكون إلا عن غياب المستخلِف أو موته أو عجزه ، والله سبحانه حاضر حي قادر ، لم يستخلف عنه أحداً . انتهىٰ ما كتبه الأستاذ الميداني ملخصاً .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

مواضع الاستخلاف وغاياته

١ـ معنىٰ الخليفة لغةً :

قال ابن الأنباري : الأصل في الخليفة : خليف ، بغير هاء ، فدخلت الهاء للمبالغة في مدحه بهذا الوصف ، كما قالوا : علامة ، ونسابة ، وراوية[١] . والخليف علىٰ وزن فعيل ، بمعنىٰ مفعول(اسم مفعول) ، أو فاعل(اسم فاعل) ، أي الخليف : خالف ، أو مخلوف . وفي مفردات الأصفهاني[٢] : الخلائف جمع خليفة ، والخلفاء جمع خليف . والخليفة ، كما في تفسير الرازي[٣] ، اسم يصلح للذكر والأنثىٰ . واستخلفه : أي جعله خليفة ، خلفاً عنه ، أو خَلَفاً عن سالف(= سابق) . وفي الحديث : « من خلف غازياً في سبيل الله بخير فقد غزا » ، رواه البخاري ومسلم[٤] . وفي الحديث أيضاً : « كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وأنه لا نبي بعدي ، وستكون خلفاء . . . » ، رواه مسلم[٥] .

---

(١) تفسير ابن الجوزي ١/ ٦٠ .
(٢) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ص ١٥٦ .
(٣) تفسير الرازي ٢/ ١٦٥ .
(٤) صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، ٤/ ٣٣ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الإمارة ، ٤/ ٥٥٨ ، واللفظ للبخاري .
(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الإمارة ٤/ ٥٠٩ .

فالخليفة يمكن أن يكون بمعنىٰ المفوض ، أو الوكيل ، أو النائب ، كما يمكن أن يكون بمعنىٰ : الوارث . فالخليفة إذن قد يكون مع المستخلِف أو بعد المستخلِف .

١-٢ الخليفة عبارة قرآنية :

فقد وردت في سورة البقرة ٣٠ ، والأنعام ١٣٣و١٦٥ ، والأعراف ٦٩و٧٤و١٢٩ ، ويونس ١٤و٧٣ ، وهود ٥٧ ، والنور ٥٥ ، والنمل ٦٢ ، وفاطر ٣٩ ، وص ٢٦ ، والحديد ٧ ، وذلك بعبارة « الخليفة » أو « الخلائف » أو « الخلفاء » أو « المستخلَفين » أو «يستخلف» . . . إلخ .

ونجتزئ هنا بذكر بعض الآيات . قال تعالىٰ : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة : ٣٠] .

وقال تعالىٰ : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ [الأنعام : ١٦٥] .

وقال تعالىٰ : ﴿ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٢٩] .

وقال تعالىٰ : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس : ١٤] .

وقال تعالىٰ : ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور : ٥٥] .

وقال تعالىٰ : ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ص : ٢٦] .

وقال تعالىٰ : ﴿ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد : ٧] .

ولعل أكثر ما رجعنا إليه في هذه الآيات هو تفسير آية البقرة ، وآية الحديد ، الأولىٰ لاهتمام المفسرين فيها ببيان معنىٰ الخليفة علىٰ وجه العموم والاختلاف فيه ، والثانية لاهتمام المفسرين فيها ببيان معنىٰ الخلافة في المال علىٰ وجه الخصوص .

١ـ٣ مواضع الاستخلاف :

* في بعض الآيات لم تذكر مواضع الاستخلاف ، كما في : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] . فهل هو خليفة في الأرض ، أم خليفة في المال ، أم خليفة في الحكم ؟ . . . لم يبين .

* في بعض الآيات ذكر موضع الاستخلاف، كما في: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف : ١٢٩] ، و﴿ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [يونس : ١٤] ، و﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [النمل : ٦٢] ، و﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ [الحديد : ٧] ، أي في المال ، و﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ﴾ [ص : ٢٦] ، أي خليفة في الحكم .

فهذه إذن ثلاثة مواضع للاستخلاف :

١) خليفة في الأرض .

٢) خليفة في المال .

٣) خليفة في الحكم .

١ـ٤ غايات الاستخلاف :

* في بعض الآيات ، لم تذكر غاية ، كما في ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة : ٣٠] .

* في بعض الآيات ، ذكرت غاية . كما في ﴿ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ ﴾ [الأنعام : ١٦٥] ، وفي ﴿ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [الأعراف : ٦٩] ، وفي موضع آخر من سورة الأعراف ﴿ وَبَوَّأَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورٗا وَتَنۡحِتُونَ ٱلۡجِبَالَ بُيُوتٗاۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾ [الأعراف : ٧٤] ، وفي موضع ثالث من سورة الأعراف أيضاً ﴿ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ﴾ [الأعراف : ١٢٩] ، وفي ﴿ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ ﴾ [النور : ٥٥] ، وفي ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ ﴾ [ص : ٢٦] .

فالغاية من الاستخلاف إذن هي الابتلاء (= الاختبار) ، فمنهم من ينجح في هذا الابتلاء ، فيعبد الله ، ويحكم بالحق والعدل ، ويعمر الأرض ، ومنهم من يسقط في هذا الابتلاء . قال رسول الله ﷺ : « إن الدنيا حُلْوة خَضِرة ، وإن الله مستخلِفُكم فيها ، فينظر كيف تعملون ، فاتقوا الدنيا واتقوا النساء . . . » ، رواه مسلم[١] .

* * *

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الرقائق ٥/ ٥٨٢ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثاني

ملكية الله وملكية الإنسان

ملكية الإنسان ملكية استخلاف

٢ـ١ الله مالك والإنسان مالك :

* في القرآن الكريم آيات كثيرة تبين أن الله مالك . منها قوله تعالىٰ : ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [آل عمران : ١٨٩ والمائدة : ١٧] . وقوله تعالىٰ : ﴿ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الحديد : ٥] . وقوله تعالىٰ : ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ﴾ [النور : ٣٣] .

* وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تبين أن الإنسان مالك . منها قوله تعالىٰ : ﴿ مَالَ ٱلْيَتِيمِ ﴾ [الأنعام : ١٥٢] ، ﴿ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ﴾ [النساء : ١٠] ، ﴿ أَمْوَٰلَكُم ﴾ [البقرة : ١٨٨] ، ﴿ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ [البقرة : ٢٧٩] ، ﴿ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [البقرة : ٢٦١ والنساء : ٢ والمعارج : ٢٤] ، ﴿ أَمْوَٰلِنَا ﴾ [هود : ٨٧] ، ﴿ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ ﴾ [البقرة : ١٨٨ والنساء : ١٦١ والتوبة : ٣٤ والروم : ٣٩] . . . إلخ .

٢ـ٢ كيف يملك الإنسان شيئاً يملكه الله ؟

ذكرنا ، بالاعتماد علىٰ آيات القرآن الكريم ، **أن الله مالك ، والإنسان مالك** . ويلاحظ من آيات القرآن أيضاً أن الشيء نفسه يملكه الله ، ويملكه الإنسان ، في آن معاً . فكيف يكون للشيء نفسه مالكان ؟

إنها بالطبع ليست ملكية مشتركة ، لأن في الملكية المشتركة بين الله وعباده شِركاً ينافي عقيدتنا ، عقيدة التوحيد .

فإذا لم تكن ملكية الإنسان ملكية مشتركة ، فماذا تكون إذن ؟ التفسير أن الله سبحانه هو المالك الحق في البداية والنهاية ، وفي كل زمان ومكان ، وأن العبد لا يملك إلا ملك استخلاف ، ملك وكالة أو نيابة ، وذلك بتسخير الله . فالله تعالىٰ خلق وسخر للناس الشمس والقمر ، والليل والنهار ، والفُلك والبِحار ، والريح والجبال ، والدواب والأنعام ، وغير ذلك . ومن هذه الموجودات ما يملكه الفرد ، ومنها ما يملكه الجماعة ، ومنها ما يعدُّ اقتصادياً (موارد محدودة) ، ومنها ما يعدُّ حراً (موارد حرة) .

فتفسير العلاقة بين ملكية الله وملكية الإنسان أن ملكية الإنسان ملكية استخلاف . وعلىٰ من يرىٰ أن الإنسان لا يصح أن يكون خليفة عن الله في أرضه أو ماله ، أن يبحث الموضوع من مدخل الملكية ، وعندئذ سيصل ، والله أعلم ، إلىٰ أن الإنسان خليفة عن الله في الأرض والمال . فمن لم يتوسع في فهم الملكية وتدبرها ، فربما يصل إلىٰ أن الإنسان ليس خليفة عن الله ، ولا سيما إذا اقتصر في البحث علىٰ تفسير آية البقرة ٣٠ دون آية الحديد ٧ .

٢-٣ كل أنواع الملكية تقوم علىٰ مبدأ الاستخلاف :

نعلم أن في الإسلام ثلاثة أنواع من الملكيات :

١) ملكية فردية (= ملكية خاصة) ، وهي ملكية الأفراد أو الشركات .

٢) ملكية حكومية (= ملكية دولة) ، وهي ما تملكه الدولة ، وتتصرف فيه ، نيابة عن المجموع .

٣) ملكية عامة(= ملكية إباحة) ، وهي ما تملكه الجماعة ، ولا يجوز للدولة أن تتصرف فيه ، بل ينتفع به الجميع ، دون تعدٍّ ولا إضرار .

والأموال سواء كانت خاصة أو حكومية أو عامة إنما هي في المبدأ والمآل أموال الله ، وإنما يتصرف فيها العباد ، أفراداً وجماعات . فمن تصرف فيها وفق ما أمر الله فقد أفلح ، ومن تصرف فيها علىٰ هواه فقد خاب وخسر .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثالث

طبيعة الاستخلاف

٣ـ١ الاستخلاف مقيد لا مطلق :

يذهب من يرىٰ أن الإنسان ليس خليفة عن الله إلىٰ أن الاستخلاف تفويض ، والتفويض تفويض مطلق في التصرف ، لا محاسبة فيه ولا جزاء ، ولا مراجعة ولا نقض .

وهذا مُعَارَض بأن الاستخلاف أو التفويض قد يكون مقيداً لا مطلقاً . وكل الذين ذهبوا إلىٰ أن الإنسان خليفة عن الله ، إنما ذهبوا إليه باعتبار أن هذا الاستخلاف أو التفويض مقيد ، حسب تعليمات المستخلِف أو المفوض وأوامره ، وذلك علىٰ سبيل الابتلاء(= الاختبار) . فالخلافة هنا ليست خلافة كاملة من كل الوجوه .

فإن كان التفويض في الخَلْق ، فالخالق هو الله ؛ ولكن الناس يتناكحون ويتناسلون ، والتناكح والتناسل هما سنة الله الطبيعية في الخلق ، فالخالق خلق المخلوق الأول آدم ، وخلق منه حواء ، ثم جعل الخلق فطرياً بالتناكح والتناسل . وهذا نوع تفويض ، فلا يقال : لا تفويض في الخلق إطلاقاً .

وإن كان التفويض في الحكم ، فالحاكم هو الله ؛ ولكن الناس ، من أنبياء وعلماء وغيرهم ، يحكمون ، فبعضهم معصوم في حكمه ،

وبعضهم مجتهد في حكمه ، فهو مأجور ، وبعضهم يحكم على هواه ، فهو آثم مأزور .

وإن كان التفويض في المال ، فالمالك هو الله ؛ ولكن الناس ، من أنبياء وعلماء وغيرهم ، يملكون ، فبعضهم معصوم في تصرفه ، وبعضهم مجتهد مأجور ، وبعضهم آثم مأزور .

فالاستخلاف في جميع الحالات استخلاف ابتلاء .

٣-٢ لا يشترط أن يكون الاستخلاف عن موت أو غياب أو عجز :

قد يستخلف إنسان إنساناً ، بعد موته ، أو في غيابه ، أو لعجزه . فالموصي يوكل من يُخرج له وصيته بعد موته ، والموكل قد يوكل شخصاً آخر لأنه يريد السفر ، فيكون وكيلاً له في غيابه ، وقد يوكل شخصاً آخر ، كالمحامي مثلاً ، لأنه أقدر منه على الدفاع عن قضيته .

غير أن الاستخلاف ليس محصوراً ، كما يتوهم البعض ، في الموت أو الغياب أو العجز . بل قد يكون لأسباب أخرى ، كالتشريف مثلاً . يقول الأصفهاني في مفرداته في غريب القرآن(١) : « والخلافة النيابة عن الغير ، إما لغيبة المَنُوب عنه ، وإما لموته ، وإما لعجزه ، وإما لتشريف المستخلَف . وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أولياءه في الأرض » .

وقد يكون الاستخلاف للابتلاء ، وعلى هذا الوجه استخلف الله الإنسان في الحكم والأرض والمال ، وقد سبق بيانه .

---

(١) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ص ١٥٦ .

٣ـ٣ الوكيل لفظ مشترك: صفة من صفات الله، وصفة من صفات الإنسان:

التوكيل ، كما في المفردات للأصفهاني ، أن تعتمد علىٰ غيرك ، وتجعله نائباً عنك . وتوكلت عليه بمعنىٰ اعتمدته ، وتوكلت له بمعنىٰ توليت له .

وفي كتاب اشتقاق أسماء الله للزجاجي[(١)] : وكلت أمري إلىٰ فلان، أي جعلته يليه دوني ، وينظر فيه . والله وكيل عبادِهِ أي كافيهم أمورَهم وأسبابَهم . والوكيل : الكافي لمن توكل عليه ، الموكول إليه تدبير أمر كل شيء . ورجل وُكَلَة تُكَلَة : إذا كان يكل أمره إلىٰ غيره ، بكثرة .

فالوكيل صفة لله ، وصفة للعبد . فالمؤلفون يبحثون الصفة الأولىٰ في كتب العقائد وكتب أسماء الله الحسنىٰ ، ويبحثون الثانية في كتب الفقه ، في باب الوكالة . وإنما يوكل الإنسان لغياب أو عجز أو غير ذلك ، ويختار وكيلاً لأنه أقدر منه بحكم تفرغه أو تخصصه . والوكالة قد تكون مطلقة أو مقيدة . ويجوز أن يقال : إن الله وكل ملَكاً أو فلاناً أو قوماً(انظر سورة السجدة ١١ والأنعام ٨٩) . كما يجوز أن يقال : إن الإنسان وكل الله ، أي توكل عليه(انظر سورة التوبة ١٢٩ ، وآل عمران ١٧٣ ، وغيرها) . وهذا كالخليفة ، فيجوز شرعاً أن يقال : الإنسان خليفة عن الله ، أو الله خليفة عن الإنسان . ففي الحديث : « اللَّهُمَّ أنت الخليفة في الأهل » رواه مسلم[(٢)] . وفي حديث آخر « والله خليفتي علىٰ كل مسلم » رواه مسلم[(٣)] .

---

(١) اشتقاق أسماء الله للزجاجي ص ١٣٦ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الحج ٣/ ٤٩٠ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ، كتاب الفتن ٥/ ٧٨٦ .

وأما قوله تعالىٰ مخاطباً نبيه : ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الشورىٰ : ٦] ، أي : بمسيطر . فالوكيل هنا هو بالمعنىٰ الذي يختص به الله ، لا العبد .

فالوكالة بالمعنيين فيها جامع ، وهو الاعتماد علىٰ الغير في أمرٍ ما ، وفيها فارق ، وهو أن وكالة الله مطلقة لا حدود لها ، بخلاف وكالة الإنسان . ويصح أن يقال : إن الإنسان وكيل عن الله ، كما يصح أن يقال : إن الإنسان خليفة عن الله .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الرابع

آراء العلماء في معنىٰ الخليفة

٤ـ١ ما ذكره المفسرون والعلماء في معنىٰ الخليفة :

في معنىٰ الخليفة ، ذكر العلماء ثلاثة أقوال :

١) الخليفة عن جنس سابق ، كالجن ، وقد ضعفه بعض المفسرين[1] .

٢) الخليفة عن الجنس نفسه ، فالإنسان يخلف الإنسان ، بالتناسل ، أو بالتوكيل ، أو بالتوارث .

٣) الخليفة عن الله ، فالإنسان يخلف الله سبحانه خلافةَ غيابٍ « حسي » ، وخلافةَ ابتلاء .

وفي المعاني الثلاثة : المستخلِف هو الله ، أي إن الله استخلف الإنسان عن الجن ، أو عن الإنسان ، أو عن الله .

وفي الخلافة عن الله ثلاثة أقوال :

١) خلافة الإنسان ؛

٢) خلافة المؤمن ؛

٣) خلافة النبي .

---

(١) تفسير ابن عاشور ١/ ٣٩٨ ، وتفسير محمد رشيد رضا ١/ ٢٥٨ .

٤ـ٢ النبي خليفة عن الله :

في تفسير آية البقرة ٣٠ ، وآية ص ٢٦ ، نقل المفسرون أقوالاً في معنى الخليفة ، منها أن النبي (آدم ، داود) خليفة عن الله في إقامة الأحكام[١] .

والذين يعارضون مقولة الإنسان خليفة عن الله ، لا يعارضون بنفس المقدار مقولة النبي خليفة عن الله ، لأن النبي معصوم بالوحي ، بخلاف الإنسان منه المؤمن ومنه الكافر .

* * *

(١) تفسير الطبري ١/١٥٦ ـ ١٥٧ ، وابن الجوزي ١/٦٠ ، والرازي ٢/١٦٥ ، والقرطبي ١/٢٦٣ .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الخامس

مناقشة آراء المعارضين

٥ـ١ الإنسان خليفة عن الله ليس بدعة محدثة :

ظن بعض الباحثين أن « الإنسان خليفة عن الله » مقولة حديثة ، قال بها السيد محمد رشيد رضا ، والأستاذ أبو الأعلىٰ المودودي ، والأستاذ سيد قطب ، وبعض الكاتبين المعاصرين في الملكية ، وفي الاقتصاد الإسلامي .

والحق أنها مقولة قديمة ، نقلها المفسرون ، ولكنها جاءت أصرح في عبارات المعاصرين .

ففي قوله تعالىٰ : ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد : ٧] ، نقل المفسرون قولين :

١) القول الأول : إنكم في المال بمنزلة الخلفاء ، أو النواب و الوكلاء ، في الحفظ والتصرف .

ومفهوم أنهم خلفاء أو نواب أو وكلاء عن الله(قارن القول الثاني) .

٢) القول الثاني : إنكم في المال يخلف بعضكم بعضاً ، فينتقل منكم إلىٰ غيركم ، كما انتقل من غيركم إليكم[١] .

---

(١) تفسير الزمخشري ٤/٦١ ، والرازي ٢٩/٢١٦ ، والنسفي ٤/٢٢٣ ، وابن جزي =

٥ـ٢ المحدثون أصرح في أن الإنسان خليفة عن الله :

عدد من المفسرين القدامىٰ ، كالزمخشري والرازي والنسفي وابن جُزي وأبي حيان وأبي السعود والخطيب الشربيني ، ذكروا لدىٰ تفسير آية الحديد ٧ أن الإنسان في المال بمنزلة الوكيل أو النائب أو الخليفة أو الوديع ، ولم يذكروا أن هذه الوكالة أو الخلافة عن الله ، ولكن فهمنا أنها عن الله من المقابلة بين القولين في معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿مستخلفين فيه﴾ . فبما أن القول الثاني في المعنىٰ هو أنهم مستخلَفون فيه ، بعضُهم عن بعض ، فإن القول الأول لا بد وأن يكون مستخلَفين فيه عن الله .

وأول من رأيته صرح من المفسرين بأن الإنسان خليفة عن الله هو الشهاب الخفاجي (المتوفىٰ ١٠٧٨هـ) . قال في تعليقه على البيضاوي[١] :

« فالخلافة إما عمن له التصرف الحقيقي ، وهوالله ، وهو المناسب لقوله : ﴿له ملك السموات والأرض﴾ ، أو عمن تصرف فيها قبلهم ، ممن كانت في أيديهم ، فانتقلت لهم » .

فهي إذن في القول الأول للشهاب : خلافة عن الله ، وهو عنده القول الأنسب للآية التي ذكرها ، ولعله يقصد ما بيناه في ٢ـ٢ .

أما المفسرون والعلماء المحدثون ، فقد صرحوا بها كذلك ، مثل الألوسي وابن عاشور والقاسمي ومحمد رشيد رضا والمراغي وعبد القادر عودة[٢] والمودودي .

= ص٧٤٢ ، وأبي حيان ٨/٢١٨ ، وأبي السعود ٨/ ٢٠٤ ، والخطيب الشربيني ٢٠٣/٤ .

(١) حاشية الشهاب الخفاجي علىٰ البيضاوي ٨/ ١٥٤ .

(٢) تفسير المراغي ٩/ ١٦٣ ؛ والمال والحكم في الإسلام للأستاذ عبد القادر عودة ص=

قال الألوسي[1] : « جعلكم سبحانه خلفاء عنه عز وجل في التصرف فيه ، من غير أن تملكوه حقيقة » ، وذكر كالشهاب الخفاجي أن هذا المعنىٰ هو المناسب لقوله تعالىٰ : ﴿له ملك السموات والأرض﴾ .

وقال ابن عاشور[2] : « المال لله ، جعل الناس كالخلائف عنه في التصرف فيه مدةً ما » .

وقال محمد رشيد رضا[3] : « وذهب الآخرون إلىٰ أن المراد أني جاعل في الأرض خليفة عني ، ولهذا شاع أن الإنسان خليفه الله في أرضه » . وقال[4] : « فلهذا كله جعله خليفته في الأرض ، وهو أخلق المخلوقات بهذه الخلافة » وقال : « جعل الإنسان بهذه المواهب خليفته في الأرض ، يقيم سننه ، ويظهر عجائب صنعه ، وأسرار خليقته ، وبدائع حكمه ، ومنافع أحكامه » .

٥ـ٣ خلافة الإنسان في المال سلسلة تنتهي إلىٰ أنها خلافة عن الله :

قال تعالىٰ : ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد : ٧] ، أي من المال . وقد علمنا أن في معنىٰ « مستخلفين » قولين :

الأول : بمعنىٰ مستخلَفين عن الله ؛

الثاني : بمعنىٰ مستخلَفين عمن قبلكم .

فالخلافة بحسب المعنىٰ الأول إنما هي إذن خلافة عن الله . أما

= ٢٧ و ٢٩ و ٣٢ و ٤٠ .

(١) تفسير الألوسي ، المجلد ٩ ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٢) تفسير ابن عاشور ٢٧/ ٣٦٩ .

(٣) تفسير المنار لمحمد رشيد رضا ١/ ٢٥٨ .

(٤) نفسه ١/ ٢٦٠ .

الخلافة بحسب المعنىٰ الثاني فهي خلافة كلٍ واحدٍ عمن قبلَه ، إلىٰ أن تنتهي الخلافة إلىٰ أنها خلافة عن الله[1] ، لأن الله هو الخالق الرازق المالك ، المسخر للمال والواضع له تحت تصرف البشر . وعلىٰ هذا فمآل المعنيين واحد ، والله أعلم .

وأياً ما كان المعنىٰ ، فإن الغرض منه هو تهوين الإنفاق عليهم ، وترغيبهم فيه[2] . فإذا علم رب المال أن المال منتقل إليه من غيره ، وسينتقل منه إلىٰ غيره ، هان عليه الإنفاق ؛ وكذلك إذا علم أن المال ليس مالَه علىٰ الحقيقة ، بل هو فيه بمثابة الخليفة أو الوكيل أو النائب أو المستعير أو الوديع .

قال لبيد :

وما المالُ والأهلونَ إلا ودائعٌ ولابدَّ يوماً أن تُردَّ الودائعُ

٤ـ٥ ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد : ٧] .

ليس في الآية تصريح لفظي بأن الخلافة عن الله ، أو عن البشر ، بعضهم عن بعض . وقد ذكر العلماء والمفسرون أن الآية تحتمل كُلاً من المعنيين .

وأقول ربما تحتمل كِلا المعنيين معاً ، إذ ربما تكون نزلت كذلك لتجمع بينهما ، بلا تعارض . فالناس يخلف بعضهم بعضاً في المال ،

---

(١) المال والحكم في الإسلام لعبد القادر عودة ٢٧ ؛ والملكية للعبادي ١/ ٤٠٦ .

(٢) تفسير الزمخشري ٤/ ٦١ ، والرازي ٢٩/ ٢١٦ ، والنسفي ٤/ ٢٢٣ ، وابن جزي ص ٧٤٢ ، وابن كثير ٤/ ٣٠٥ ، وأبي السعود ٨/ ٢٠٤ ، والخطيب الشربيني ٤/ ٢٠٣ ، والألوسي ، المجلد ٩ ، ج٢ ، ص ١٦٩ ، وابن عاشور ٢٧/ ٣٦٩ ، والقاسمي ، المجلد ٩ ، ج١٦ ، ص ٢٦ .

فكل واحد خليفة عمن سبقه ، وخليفة عن الله ، مثله في ذلك مثل آدم أبي البشر .

٥ـ٥ قول أبي بكر : لستُ خليفةَ الله :

عن أبي مليكة قال : قيل لأبي بكر رضي الله عنه : يا خليفة الله ، فقال : أنا خليفة رسول الله ﷺ وأنا راض به ، وأنا راض به ، وأنا راض ، رواه الإمام أحمد في مسنده(١) .

هذا لا يفيد حرمة القول عن الإنسان أو الخليفة بأنه خليفة الله ، إنما يفيد وصف واقع الحال ، فأبو بكر خليفة الرسول ﷺ ، والرسول ﷺ خليفة من كان قبله من الرسل ، باعتبار ، وخليفة الله باعتبار آخر . وقد صرح كثير من المفسرين بجواز القول عن النبي بأنه خليفة الله ، ولا سيما في تفسير سورة البقرة ٣٠ وسورة ص ٢٦(٢) .

إن الخليفة والعالم ، في إقامة حكم الله تعالىٰ والبحث عن الأحكام ، إنما يرجع إلىٰ كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ . وصحيح أن كل مجتهد يجب أن يعزو اجتهاده إلىٰ نفسه ، ويقول : هذا حكمي ، لا حكم الله ، فعسىٰ أن يصيب حكم الله أو لا يصيبه ، لكنه يجتهد في تلمس حكم الله في القرآن والسنة ، مباشرة أو عن طريق القياس والاستصلاح ، وفي النتيجة فإنه إذا أمضىٰ حُكْمَاً ، فليعلمْ أنه إنما يمضيه عن الله ، وأنه محاسَب عنه . وربما لهذا ألف ابن القيم كتاباً قيماً أسماه « إعلام

---

(١) مسند الإمام أحمد ١/ ١٠ .

(٢) تفسير الطبري ١/ ١٥٦ ـ ١٥٧ ، وقاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر للدامغاني ص ١٦٢ ، وتفسير الرازي ٢/ ١٦٥ ، والقرطبي ١/ ٢٦٣ ، وابن عاشور ١/ ٣٩٨ ، والقاسمي ، المجلد ١ ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

الموقعين عن رب العالمين » ، يقصد بهم القضاة والمفتين والعلماء والمجتهدين .

ثم إن بعض الذين عارضوا القول بخلافة الإنسان عن الله ، أجازوا القول بخلافة النبي ، المعصوم ، عن الله .

فما بنوه علىٰ قول أبي بكر ليس صحيحاً ، لأن أبا بكر رضي الله تعالىٰ عنه غير معصوم ، والنبي معصوم ، بالوحي ، فكيف أجازوا هنا خلافة غير المعصوم عن المعصوم ، ولم يجيزوها هناك ؟ !

٥ـ٦ لا نبني علىٰ ما قاله ميرزا غلام القادياني :

رأىٰ الأستاذ الميداني أن خلافة الإنسان عن الله « فكرة خطيرة » يمكن أن تنبني عليها « تعميمات تجعل الأصلح لعمران الأرض عمراناً حضارياً مادياً هم المؤهلين ليكونوا خلفاء الله في أرضه ، ولو كانوا كافرين به ، جاحدين وجودَه » .

وفعلاً فقد زعم ميرزا غلام أحمد القادياني « أن الإنكليز هم خلفاء الله في أرضه ، فلا يجوز قتالهم ، ولا تجوز مقاومتهم » .

إن ما قاله ميرزا غلام ليس صحيحاً ، ولا يستلزم في أفكارنا تصحيحاً . ذلك بأن الخلافة لا تنحصر في العمران المادي ، بل تمتد ، وهو الأهم ، إلىٰ إقامة الأحكام الشرعية ، بما فيها العدالة بين الناس . قال الألوسي (١) : « استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس » .

ثم إن ادعاء أي إنسان أو قوم بأنه خليفة الله في أرضه لا يمنع من تقويم اعوجاجه إذا أخطأ ، ولا من قتاله إذا بغىٰ ، ولا من الخروج عليه إذا

---

(١) تفسير الألوسي ١/ ٢٢٠ ، وانظر أيضاً المجلد ٩ ، ج ٢ ، ص ١٦٩ .

ارتد ، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

وعليه فإذا استغل ميرزا وغيره فكرة خلافة الإنسان عن الأرض ، فشوهها وانحرف بها ، وحملها من المعاني ما لا تحتمل ، فهذا لا ينفي صحة الفكرة في ذاتها ، ولكنه ينفي إساءة فهمها ، والتعسف في تطبيقها .

ثم إن عبارة ميرزا التي نقلها الأستاذ الميداني هي « خلفاء الله في أرضه » ، لا « خلفاء عن الله في أرضه » ، والأولىٰ لا يعترض عليها أحد من العلماء القدامىٰ ولا المعاصرين ، لأنها عبارة قرآنية وحديثية . ومع ذلك فقد استغلوها وانحرفوا بها .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الخلاصة

١ـ صحيح أن الآيات القرآنية لم تصرح بأن الإنسان خليفة عن الله ، لكن يمكن استنباط ذلك من خلال آية الحديد ٧ المتعلقة بالخلافة في المال ، أي من خلال مدخل الملكية ، وقدَ ركز خصوم المقولة علىٰ تفسير آية البقرة ، مهملين إلىٰ حد كبير تفسير آية الحديد .

٢ـ ذكر العلماء والمفسرون في معنىٰ الخليفة ثلاثة أقوال :

١) خليفة عن الله .

٢) خليفة عن جنس سابق ، كالجن مثلاً .

٣) خليفة عن الإنسان ، نبي عن نبي ، أو إنسان عن إنسان .

والمعنىٰ الثاني مختلف فيه ، وصرح بعض المفسرين بأنه ضعيف .

والمعنىٰ الثالث متفق عليه ، بمعنىٰ أنه لا يخالف في جواز القول به أحد .

أما المعنىٰ الأول فأجازه بعضهم للأنبياء ، وبعضهم للأولياء ، وبعضهم للبشر جميعاً .

٣ـ ونحن نميل إلىٰ جوازه للبشر جميعاً ، وقد ارتضاه صراحة بعض المفسرين ، من القدامىٰ الشهاب الخفاجي ، ومن المحدثين الألوسي والقاسمي ومحمد رشيد رضا والمراغي وعبد القادر عودة والمودودي وغيرهم .

٤- غير أن مفسرين آخرين نقلوه ولم يعترضوا عليه ، وإن جاء التعبير عنه أقل صراحة . من القدامىٰ الزمخشري والرازي والقرطبي والنسفي وابن جُزي وأبو حيان وأبو السعود والخطيب الشربيني .

٥- لا نرىٰ بأساً في أن يرجح بعض الباحثين قولاً علىٰ قول ، بأدلة مقبولة . ولكننا لا نرىٰ وجهاً لتخطئة قول تسنده أدلة قوية ، ولا لاعتباره مصادماً للعقيدة ، فهذا فيه زيادة غير مقبولة . ولو كان البحث مستوفياً من حيث النقل والعقل لما وصل الباحث ، والله أعلم ، إلىٰ رفض مقولة يقول بها علماء معتبرون قدامىٰ ومعاصرون .

٦- لا بأس عندنا بالقول بأن الإنسان خليفة عن الله ، مع ملاحظة أنها خلافة لا من كل الوجوه ، وخلافة مقيدة ، وهي مفتاح تفسير ملكية البشر بالنسبة لملكية الله الأصلية الحقيقية . وهي أيضاً خلافة غياب « حسي » ، لا غياب حقيقي ، وخلافة ابتلاء وتكليف ، لا خلافة موت أو عجز أو تشريف .

٧- ولئن جاز هذا للإنسان ، فجوازه بالنسبة للأنبياء والأولياء والمؤمنين أولىٰ ، والله أعلم .

٨- إن اعتراض الأستاذ الميداني يشبه اعتراض الملائكة : ﴿ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة : ٣٠] فردَّ عليهم سبحانه : ﴿ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة : ٣٠] .

٩- تجدر الإشارة أخيراً إلىٰ أن الخلافة ليست هي خلافة في الاقتصاد والمال والعمران فحسب ، بل هي أيضاً خلافة في السياسة والإدارة والقضاء والفتوىٰ ، كما يتضح مما تقدم .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- ابن جزي ، محمد بن أحمد(ـ ٧٤١هـ) ، تفسير ابن جزي ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م .
- ابن الجوزي ، عبد الرحمن(ـ ٥٩٧هـ) ، زاد المسير في علم التفسير ، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م .
- ابن حنبل ، الإمام أحمد (ـ ٢٤١هـ) ، مسند الإمام أحمد ، بيروت : المكتب الإسلامي ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .
- ابن عاشور ، محمد الطاهر (ـ ١٢٨٤هـ) ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤م .
- ابن كثير ، إسماعيل (ـ ٧٧٤هـ) ، تفسير القرآن العظيم ، بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .
- أبو حيان ، محمد بن يوسف (ـ ٧٥٤هـ) ، التفسير الكبير المسمىٰ بالبحر المحيط ، الرياض : مكتبة ومطابع النصر الحديثة ، د . ت .
- أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي (ـ ٩٥١هـ) ، تفسير أبي السعود المسمىٰ إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
- الأصفهاني ، الحسين بن محمد الراغب (ـ ٥٠٢هـ) ، المفردات في غريب القرآن ، بتحقيق محمد سيد كيلاني ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .
- الألوسي ، محمود (ـ ١٢٧٠هـ) ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .

- البخاري ، محمد بن إسماعيل (ـ ٢٥٦هـ) ، صحيح البخاري ، القاهرة : دار الحديث ، د . ت .

- الخطيب الشربيني (من علماء القرن العاشر الهجري) ، تفسير القرآن الكريم المسمىٰ بالسراج المنير ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

- الخفاجي ، شهاب الدين (ـ ١٠٧٨هـ) ، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي علىٰ تفسير البيضاوي ، بيروت : دار صادر ، د . ت .

- الدامغاني ، الحسين بن محمد (+ ٤٠٠هـ) ، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ، بتحقيق عبد العزيز سيد الأهل ، بيروت : دار العلم للملايين ، ط٣ ، ١٩٨٠م .

- الرازي ، الفخر (ـ ٦٠٦هـ) ، التفسير الكبير ، طهران : دار الكتب العلمية ، د . ت .

- رضا ، محمد رشيد (ـ ١٣٥٤هـ) : تفسير المنار ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

- الزجاجي ، عبد الرحمن بن إسحاق (ـ ٣٤٠هـ) ، اشتقاق أسماء الله ، بتحقيق عبد الحسين المبارك ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م .

- الزمخشري ، محمود بن عمر (ـ ٥٣٨هـ) ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

- الطبري ، ابن جرير (ـ ٣١٠هـ) ، جامع البيان في تفسير القرآن ، بيروت : دار المعرفة ، ط٤ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

- العبادي ، عبد السلام داود ، الملكية في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، عمان : مكتبة الأقصىٰ ، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م .

- عودة ، عبد القادر (ـ ١٩٥٤م) ، المال والحكم في الإسلام ، القاهرة : المختار الإسلامي ، ط٥ ، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م .

ـ القاسمي ، محمد جمال الدين (ـ ١٣٣٢هـ) ، تفسير القاسمي المسمىٰ محاسن التأويل ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت : دار الفكر ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ القرطبي ، محمد بن أحمد (ـ ٦٧١هـ) ، الجامع لأحكام القرآن ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م .

ـ المراغي ، أحمد مصطفىٰ (ـ ١٩٤٥م) ، تفسير المراغي ، د . م ، ط٣ ، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م .

ـ مسلم ، الإمام (ـ٢٦١ هـ) ، صحيح مسلم بشرح النووي (ـ٦٧٦ هـ) ، بتحقيق عبد الله أحمد أبو زينة ، القاهرة : طبعة الشعب ، د . ت .

ـ الميداني ، عبد الرحمن حبنكة ، بصائر للمسلم المعاصر ، دمشق : دار القلم ، ١٤٠٣ هـ=١٩٨٣ .

ـ النسفي ، عبد الله بن أحمد (ـ ٧٠١هـ) ، تفسير النسفي ، القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، البابي الحلبي ، د . ت .

❊ ❊ ❊

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقاصد الاقتصادية للإسلام

(= أهداف الاقتصاد الإسلامي)[١]

قائمة موسعة :

١ـ تنمية (= إصلاح) الإنسان : صحة الجسم والعقل والروح :

ـ تعلم	ـ استنارة بنور الله	ـ صدق ، أمانة	ـ تقدير الوقت
ـ تفكر	ـ وفاء بالعقود والعهود	ـ استقامة ، اتقان .	ـ إيفاء الكيل والميزان. وعدم بخس الناس أشياءهم.
ـ اعتبار	ـ بشاشة ، طيب القول والعمل	ـ عمل ، سعي ، كدح ، اجتهاد ، جهاد .	ـ جرأة ، بحث عن الحق ، لا يخشىٰ في الله لومة لائم .
ـ صبر ، وشكر	ـ عدل	ـ سماحة	ـ بذل الوسع
ـ تناصح		ـ عدم اتباع الهوى ، تثبت ، تبصر ، تيقظ	ـ عدم كتمان العلم والشهادة وعيوب المبيع .
ـ تواضع : لاكبر ولا بغي ولا طغيان			ـ رشاد ـ خليفة (مكانة عالية) .

(١) محاضرة في دورة تدريبية في المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ، البنك الإسلامي للتنمية ، جدة ، ١/٥/١٤١٧هـ = ١٨/٥/١٩٩٦م .

٢ـ تنمية (= إصلاح) المال ، والنهي عن إضاعته .

٣ـ التنافس مع الحضارات الأخرىٰ ، والجهاد لتحقيق القوة والعمارة والإصلاح والأمن والحذر من الأعداء .

٤ـ وحدة المسلمين .

٥ـ العدالة : قانون الجزاء .

٦ـ الكفاية : حد الكفاية ، الحوائج الأصلية .

٧ـ التقارب في التوزيع : التفاوت ، حدود التفاوت .

٨ـ الكرامة الإنسانية : الحرية ، التراضي في التجارة والعقود .

٩ـ منع الربا ، والقمار ، والغرر ، والاحتكار ، والاكتناز ، والسرف والترف والتبذير ، والرشوة ، وأكل المال بالباطل ، والفساد ، والغش ، والنجش ، والتطفيف ، والضرر ، والضرار ، والتنازع ، والتحاسد ، والمنكرات ، والفواحش .

١٠ـ الأمل وعدم القنوط .

١١ـ البحث عن الأحسن ، والأمثل .

١٢ـ الاستقلالية ، ونبذ التبعية ، والتقليد الأعمىٰ .

١٣ـ اجتناب الأهواء والشهوات .

١٤ـ المسؤولية : الفردية ، والجماعية .

١٥ـ تفضيل الآخرة علىٰ الدنيا (أو المصلحة العامة علىٰ الخاصة) : عند التعارض .

١٦ـ الاعتقاد بأن الحرام خبيث ، والحلال طيب .

١٧ـ الاعتقاد بأن الأمم تتقدم وتنتصر بطاعة الله ، وتتأخر وتنكسر بمعصيته .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المنافسةُ

في اللغةِ والاقتصادِ(1)

مقدمة :

في عالم الاقتصاد والتجارة ، كثيراً ما تتردد كلمة « المنافسة » . ولهذه الكلمة في الأصل معنىً لغوي ، ثم اتخذت معنىً اصطلاحياً في النظام الاقتصادي الحر (= الرأسمالي) .

فما معناها أولاً في هذا النظام الحر ؟ ثم هل هي موجودة أيضاً في النظام الإسلامي ؟ وإذا كان لها وجود ، فهل يتطابق معناها فيه مع معناها في النظام الحر ؟ وبعبارة أخرىٰ : هل يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي علىٰ المنافسة ، كما يقوم عليها النظام الاقتصادي الحر ؟

المنافسة في الاقتصاد الحر :

المنافسة بالمعنىٰ الاقتصادي هي ترجمة لكلمة concurrence بالفرنسية ، أو competition بالإنكليزية .

وهي تدل في معناها العام علىٰ « حرية » الدخول إلىٰ السوق ،

(1) منشور في مجلة الفرقان ، الكويت ، العدد ١٢ ، جمادىٰ الأولىٰ ١٤١٠هـ = ١٩٨٩م ، ص٥٦ ـ ٥٨ ؛ والعدد ١٣ ، جمادىٰ الآخرة ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م ، ص١٨ ـ ١٩ .

و« التكافؤ » التقريبي بين الجميع في الفرص . فكل فرد أو مشروع يمكنه أن يشترك في الإنتاج أو البيع أو الشراء ، بدون عائق من دولة أو هيئة أو أي شكل من أشكال الاحتكار أو التجمع . ويكون النجاح عندئذ في السوق للأفضل (= الأكفأ) ، فالتكافؤ في الفرص لا يؤدي بالضرورة إلىٰ تكافؤ في الإنجاز (= النتائج) .

ويوصف المشروع بأنه تنافسي (= منافس) إذا كان قادراً علىٰ مجابهة المشاريع الأخرىٰ والبقاء في السوق ، بأن تكون أسعاره « المنخفضة » قادرة علىٰ اجتذاب الزبائن ، دون اجتذاب الخسائر ، بل اجتذاب الأرباح التي تعمل المنافسة علىٰ تخفيضها ، وربما علىٰ إلغائها . والمقصود هنا هو الأرباح غير العادية ، لأن الأرباح العادية تعتبر داخلة اقتصادياً في التكاليف بمعناها الاقتصادي .

هذه هي المنافسة بمعناها العام غير المقيد بوصف ، أما في المصطلح الاقتصادي الحديث ، فإنها لم تعدْ مستخدمة بدون وصف مقارن لها ، بل صارت توصف بأنها منافسة « كاملة » أو « ناقصة » أو « احتكارية » .

وتتحقق المنافسة الكاملة في السوق (سوق سلعة واحدة متماثلة في نظر المشترين) إذا توافرت فيها الشروط التالية :

١ـ كثرة المشترين والبائعين ، وتقارب قواهم ، بحيث لا يستطيع أي منهم أن يتحكم بالأسعار ، بإقدامه أو بإحجامه (شرط الكثرة ، أو شرط ذَرّية العرض والطلب) .

٢ـ حرية البائعين والمشترين في الدخول إلىٰ السوق أو الخروج منها ، وفي البيع أو الشراء بالشروط الملائمة (شرط الحرية ، حرية تنقل أو انسياب العرض والطلب) .

٣ـ والشرط الثاني يفترض شرطاً ثالثاً ، وهو أن يكون البائعون

والمشترون علىٰ علم تام بالسلع وأسعارها ، بحيث يجيدون المساومة (شرط العلم) .

ولئن كانت المنافسة الكاملة مفيدة تعليمياً للتدرج من النماذج النظرية الميسرة إلىٰ النماذج العملية المعقدة ، إلا أن هذه المنافسة نادرة التحقق في الواقع ، حتىٰ في الأسواق المتطورة (المصافق : البورصات) ، إذ الغالب أن يتواطأ فيها المضاربون الممتهنون ، بقصد التأثير علىٰ الأسعار .

ولذلك فإن المنافسة الناقصة (أو الاحتكارية) أكثر شيوعاً في عالم الواقع . وهناك منافسة ناقصة في السوق كلما انخرم شرط من تلك الشروط المذكورة أعلاه . وكلما كثرت الشروط المنخرمة تزايد نقصان المنافسة ، وزاد الابتعاد عن المنافسة الكاملة والقرب من الاحتكار .

فإذا لم يوجد إلا عدد قليل من الباعة أو من المشترين ، نكون أمام احتكار قلة ، وإذا لم يوجد إلا بائعان أو مشتريان فقط ، نكون أمام احتكار ثنائي ، وإذا لم يوجد إلا بائع أو مُشترٍ واحد ، تنعدم المنافسة ونكون أمام احتكار أحادي (الاحتكار الكامل بخلاف المنافسة الكاملة) . وإذا لم يوجد إلا بائعٌ واحدٌ ومشترٍ واحدٌ ، نكون أمام احتكار أحادي من الطرفين ، أي من طرفي البيع والشراء . وقد بين هذا رجالُ الاقتصاد ، وسبقهم إليه الإمامُ ابن تيمية .

المنافسة في لغة العرب :

المنافسة لفظ مشتق من أصل ثلاثي « نفس » ، وهذا الأصل له صلة بالمعاني السبعة التالية (قارنْ معجم مقاييس اللغة لابن فارس) :

١ ـ الحرص : فيقال : نَفِس بالشيء : رغب فيه وحرص عليه وضن به وبخل .

٢ـ الحسد والإصابة بالعَين : فيقال : نفس الشيءَ ، أو نفس بالشيء ، علىٰ فلان : حسده ، ولم يره أهلاً له . ويقال : منفوس : محسود ، مصاب بالعين . ويقال : رجل نفيس : حاسد ، والنافس : الحاسد أو العائن . النَّفوس : الحاسد .

٣ـ تفريج الكربة : فيقال : نفَّس عنه : رفَّه عنه . ونفس عنه كربته : فرَّجها وكشفها . ويقال : تنفس الصعداء : تنفس نفَساً طويلاً من كَرْب أو تعب . ومنه : النِّفاس : حالة تعقب ولادة المرأة ، تأخذ فيها أعضاؤها التي تأثرت بالولادة بالرجوع إلىٰ حالتها الأولىٰ الطبيعية قبل الحمل والولادة ، وتمتد هذه الحالة زمنياً علىٰ مدىٰ أربعين يوماً في المتوسط .

٤ـ النفَس : بمعنىٰ : الريح أو الفَرَج . فالمنافسة يتقلب صاحبها بين حبس الأنفاس وإطلاقها .

٥ـ النفْس : الروح . والمنافسة حالة أو نزعة نفسية .

٦ـ الرفعة : فيقال : نَفِس الشيءَ نَفاسةً : عظمت قيمته ، فهو نفيس . ويقال : شيء منفوس : نفيس مرغوب فيه . وشيء نافس : رفيع مرغوب فيه . ورجل نافس : رفيع عظيم القدر .

٧ـ المسابقة : وهذا المعنىٰ يوجد في لفظ « المنافسة » ، إذ المنافسة بناء لغوي يعني المفاعلة من طرفين ، فكل منهما يتسابق مع الآخر ، ويتبارىٰ ، من أجل الغلبة والتفوق .

ويلحظ أن هذه الأصول المعنوية السبعة ، بعضها يتعلق بالإنسان (أي بأوضاعه النفسية : الحرص ، الحسد ، انكشاف الكربة ، المسابقة) ، وبعضها يتعلق بالشيء الذي هو موضع المنافسة(رِفعة القيمة) .

ولو تأملنا لفظ المنافسة ، وحالة الشخص المتنافس ، لرأينا أن للمنافسة صلة قوية بكل من الأصول السبعة المذكورة . فالمتنافس يُثَمِّن

(يقدِّر عالياً) موضوع التنافس ، ولهذا يحرص عليه ، وربما يبلغ حرصُه حدَّ الحسد ، وتنشغل نفسه به ، وتتأثر أنفاسه بالحرمان منه أو بالظفر به .

ومن هنا نلاحظ أن التنافس قد يؤدي إلىٰ المُضَارَّة (= الضرار) ، وقد لا يؤدي . فإن أدىٰ كان تنافساً مذموماً ، وإن لم يؤدِ فقد يكون تنافساً محموداً .

وبناء علىٰ هذا ، فإننا نخالف ما جاء في المعجم الوسيط ، من اعتبار عدم الضرر داخلاً في حد (= تعريف) التنافس .

يؤيد هذا أن الآثار الشرعية الواردة في التنافس ، بعضها يرغّب فيه ، وبعضها ينفّر منه . فثبت إذَنْ أن المنافسة منافستان : محمودة مستحسنة ، ومذمومة مستهجنة .

المنافسة المحمودة والمنافسة المذمومة :

١ـ المنافسة المحمودة : قال تعالىٰ : ﴿ خِتَٰمُهُۥ مِسۡكٞۚ وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ ﴾ [المطففين : ٢٦] . وقال تعالىٰ : ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾ [البقرة : ١٤٨] . وقال تعالىٰ : ﴿ ۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] . وقال تعالىٰ : ﴿ سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ ﴾ [الحديد : ٢١] . فالاستباق والمسابقة والمسارعة والمبادرة وأمثالها من الألفاظ كلها تفيد معنىٰ المنافسة .

فَعُلِم إذنْ أن التنافس المشروع إنما يكون تنافساً علىٰ الجنة ، والإيمان ، والإسلام ، والخير ، والعلم النافع ، والعمل الصالح ، والجهاد ، وأمثاله .

ولذلك شُرعت « المسابقة » بين المسلمين (والمسابقة منافسة) في المشي والعدو والمصارعة . بل شُرِع الجُعْل (= الجائزة) فيها في بعض

الحالات المهمة ، كركوب الخيل والرماية والمناضلة وسائر ما يقوي المسلمين علىٰ عدوهم في الجهاد ، وذلك شريطة أن يخرج هذا الجُعْلَ الإمامُ (= الدولةُ) أو نائبُه ، فإذا أخرجه المتسابقان ففيه خلاف بين الفقهاء .

٢ـ المنافسة المذمومة : قال رسول الله ﷺ : « إذا فُتحت عليكم فارسُ والروم (. . .) تتنافسون ، ثم تتحاسدون ، ثم تتدابرون ، ثم تتباغضون »(١) .

وقال أيضاً : « فو اللهِ ما الفقرَ أخشىٰ عليكم ، ولكنْ أَخشىٰ عليكم أن تُبسط الدنيا عليكم ، كما بُسطت علىٰ من كان قبلَكم ، فتَنَافَسُوها كما تنافسوها ، وتُهلككم كما أهلكتهم »(٢) .

وقال أيضاً : « ولا تَنافسوا »(٣) .

وقال عبد الرحمن بن عوف : « لست بالذي أنافسكم علىٰ هذا الأمر » ، رواه البخاري في صحيحه في كتاب الأحكام ، باب كيف يبايع الإمام الناسَ . والمقصود بالأمر هنا هو أمر الخلافة بعد وفاة رسول الله ﷺ . ويفهم من هذا الأثر أنه لا ينافسهم علىٰ أمر ، ولكن قد ينافسهم علىٰ آخر .

فَعُلم من هذا أن المنافسة تكون مذمومة :

١ ـ إذا كانت منافسة علىٰ الدنيا وشهواتها ، أي علىٰ ما ليس محموداً التنافسُ فيه ، كالشرور ، والشهوات ، والأهواء ، والملاهي ، والمعاصي ، والأعمال السيئة .

---

(١) رواه مسلم في الزهد ٥/ ٨١٧ .

(٢) رواه مسلم ٥/ ٨١٦ واللفظ له ، والبخاري ٨/ ١١٢ .

(٣) رواه مسلم في البر ٥/ ٤٢٦ .

٢ـ إذا اقترنت بِقِمار محرم ، كما في ألعاب النرد والشطرنج .

٣ـ وبكلمة عامة : إذا أدت ، لدىٰ المجموعة ، إلىٰ التحاسد ، والتباغض ، والتدابر ، والضرر ، والتجسس ، والتقاتل ، أو الاعتداء علىٰ دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم .

٤ـ إذا أدت ، لدىٰ المتفوق ، إلىٰ الزهو والاختيال والكِبْر .

المنافسة والتعاون :

قد يبدو هناك تناقض بين التنافس والتعاون ، فالتنافس رغبة في الانفراد والتفوق الفردي ، فهو تفاعل من الطرفين بقصد المغالبة ، وصولاً إلىٰ غلبة أحدهما علىٰ الآخر . أما التعاون فهو تعبير عن الرغبة في الاجتماع والعمل الجماعي ، فهو تفاعل من الطرفين ، ولكن لا بقصد التغالب ، بل بقصد التكامل والتقوي علىٰ الإنجاز المشترك .

غير أن هناك شيئاً مشتركاً بين التنافس (المحمود) والتعاون (التنافس المذموم ليس بينه وبين التعاون أي شيء مشترك) ، وهو الوصول إلىٰ أقصىٰ النتائج وأعظمها (= أفضلها) ، فالتنافس يحفز علىٰ التجويد ، والتعاون يؤدي أيضاً إلىٰ التجويد ، وإلىٰ زيادة وهي أن نتائج التعاون لا تساوي مجموع النتائج الفردية ، فيما لو انفرد كل واحد بالعمل ، بل يساويها ويزيد عليها : الاتحاد قوة .

وكما أن المنافسة قد تكون بين الأفراد ، فإنها قد تكون أيضاً بين المجموعات . فهذا جَمْعٌ بين المنافسة والتعاون ، يَستفيد من حسنات التعاون دون التضحية بحسنات المنافسة ، فتقاس نتائج المجموعة ، ونتائج مساهمة كل عضو من أعضائها ، لحفظ حق المجموعة وحق كل فرد من أفرادها أدبياً ومادياً ، وإلا فإنه باسم التعاون قد تضيع الحقوق ،

ويقدر شخص بأكثر مما يجب ، ويقدر آخر بأقل مما يجب ، ويتولىٰ الأمور من لا يحسنها من الأناس المزيفين .

وهذا يعني أنه يمكن القيام بعمل تعاوني واحد ، مع تحقيق المنافسة بين أفراده ، كي لا يتكل كل واحد علىٰ الآخر ، ويتملص من المشاركة الفعالة .

والخلاصة فإن لكل من التنافس والتعاون دوراً (= وظيفة) أو مجالاً فعالاً ، بحيث لا يُستغنَىٰ بأحدهما عن الآخر . لكن المهم وضع كل واحد في موضعه ، بحيث يأتي بالنتائج المرجوة .

ولذلك لا نرىٰ معنىٰ للمفاضلة العامة بينهما ، فنقول : التعاون خير من التنافس ، أو التنافس خير من التعاون . إنه يمكننا أن نجعل كلاً منهما مُعَزِزاً للآخر ، بحيث يكونان أداتين متعاونتين لا متنافستين علىٰ تحقيق الأغراض المرجوة .

وإذا كان من نتيجة المنافسة نجاح شخص وفشل آخر ، فإن بإمكان هذا الشخص الآخر أن يتفوق علىٰ خصمه في مجال آخر ، عليه أن يبحث عنه ، فالناس يَفْضُل بعضُهم بعضاً ، في الغالب ، ولا أحدَ منهم يفضل غيرَه في كل شيء .

لكن علينا بالتأكيد ، عندما نختبر التعاون والتنافس ، أن نُنَقِّي كلاً منهما مما قد يشوبه ويجعله مذموماً ، وإلا صارت النتائج مغلوطة ومضللة ، فنحن لا نتحدث هنا عن تعاون بين باردِين متواكلين ، ولا عن تنافس بين مترترين متقاتلين . فإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن كلاً منهما سَيُضعف الإنجاز . إن درجة التسخين مهمة في كليهما ، فيجب ألا تزيد علىٰ الحد في التنافس ، ولا أن تنقص عنه في التعاون .

المنافسةُ في اقتصاد إسلامي :

تحدثنا عن المنافسة في الإسلام عموماً ، وعن آدابها العامة ، وههنا نريد أن نتحدث عن الصور التطبيقية للمنافسة وآدابها في المجال الاقتصادي .

هناك حديث شريف يكاد يجمع مطلوبنا كله في هذا الفصل . قال رسول الله ﷺ : « إياكم والظن ، فإن الظن أكذبُ الحديث ، ولا تَحَسسوا ، ولا تجسسوا ، ولا تنافسوا ، ولا تحاسدوا ، ولا تباغضوا ، ولا تدابروا ، وكونوا عباد الله إخواناً كما أمركم . المسلم أخو المسلم : لا يظلمه ، ولا يخذله ، ولا يحقره . التقوىٰ ههنا ، التقوىٰ ههنا ، ويشير إلىٰ صدره . بحسب امرىءٍ من الشر أن يحقر أخاه المسلم . كل المسلم علىٰ المسلم حرام : دمه ، وعِرضه ، وماله » .

وفي رواية : « ولا تَنَاجشوا » ، والتناجش من النجش ، وهو رفع السعر بطريقة خادعة . فالناجش يزيد في السعر ، تغريراً ، لا يريد الشراء . ويلحق بالنجش الدعاية الكاذبة ، فالمعلن الكاذب ، لصالح أحد التجار أو المنتجين ، ليس إلا شبيهاً بالناجش الكاذب .

وفي رواية : « ولا يبعْ بعضُكم علىٰ بيع بعض » .

روىٰ هذه الروايات مسلم ، وروىٰ البخاري معظمها .

إن الإسلام قد حمىٰ المنافسة الاقتصادية بتعاليمه التالية ، التي يجب ، كلما أمكن ، ترجمتها إلىٰ قوانين وأنظمة ومؤسسات[1] .

---

(١) انظر أيضاً السوق وتنظيماته في الاقتصاد الإسلامي لمستعين علي عبد الحميد ، رسالة ماجستير ، جامعة أم القرىٰ ١٤٠٤هـ .

١ـ منع الاحتكار فالاحتكار هو نقيض المنافسة ، لأنه يتعارض :

١) مع شرط الكثرة (كثرة البائعين والشارين) ؛

٢) ومع شرط الحرية (حرية الدخول والخروج والانتقال) ؛

٣) ومع شرط التكافؤ بين المتعاملين في الحريات والفرص المتاحة .

فقد أمر الإسلام الناس باجتناب الاحتكار ، وبجلب السلع إلىٰ الأسواق ، وعدم إخفائها ، لأجل التحكم بعرضها وأسعارها .

٢ـ منع التحاسد ، بأن يحسد كل منهم الآخر . والحسد يكون مذموماً إذا تمنىٰ صاحبُه نعمةَ الغير ، وزوالَها عنه ، أما إذا تمناها لنفسه ، بدون تمني زوالها عن الغير ، فهي « الغِبْطة » ، ولا شيءَ فيها ، بل قد تكون مستحبة . يؤيده قوله ﷺ : « لا حسدَ إلا في اثنتين » ، وذَكَرَ الرجلَ آتاهُ اللهُ العلمَ يعلم الناسَ مما علمه الله ، والرجل آتاه الله المالَ ينفق منه في الخير .

٣ـ منع الغش والضرر والضِرار . والضِرار هو مقابلة الضَرر بالضرر ، أي الصراع المحموم علىٰ مُضَارة كل منهم للآخر ، بالوسائل غير المشروعة ، كالتجسس والرشوة وغيرها .

٤ـ منع بيع أحدهم علىٰ بيع الآخر (= البيع علىٰ البيع) ، والشراء علىٰ شرائه ، والسوم علىٰ سومه . فالمنافسة علىٰ هذه الصورة منافسة غير مشروعة ، وتؤدي إلىٰ التنازع والتباغض والتدابر والتهاجر .

وصورة هذا أن يأخذ أحدهم سلعةً ليشتريَها ، فيقول له بائع آخر : رُدَّهَا لأبيعك خيراً منها بثمنها ، أو مِثْلَها بثمن أقل ؛ أو يقول مشترٍ آخرُ للبائع نفسه : استردَّها لأشتريَها منك بثمن أعلىٰ ، وذلك بعد استقرار الثمن بينهما ، وركون أحدهما إلىٰ الآخر .

٥ـ منع تلقي الركبان ، أو تلقي الجلَب (= المجلوب من بلد إلىٰ آخر للتجارة) ، ومنع بيع الحاضر للبادي ، حتىٰ يهبط السوق ، وذلك لما يؤدي إليه ذلك من اعتداء علىٰ المنافسة :

١) من جانب شرط الكثرة (تقليل عدد الداخلين إلىٰ السوق ، رغبةً من المتلقي ، أو الحاضر ، في الاحتكار ، أي التحكم بالعرض والسعر) .

٢) ومن جانب شرط العلم (استغلال المتلقي ، أو الحاضر ، لجهل الراكب ، أو البادي ، بالأسعار ، فيبيع بضاعته إليه بسعر منخفض أقل من سعر السوق ، فيتضرر هو والمستهلكون ، ويستأثر المتلقي ، أو الحاضر ، بالسعر المرتفع والربح الفاحش) ؛

٣) ومن جانب شرط الحرية ، فالمتلقي ، أو البادي ، يعتدي علىٰ حرية الراكب أو البادي ، بطريق الحيلة والخداع ، فربما أوهمه بكثرة المؤنة (= الكلفة) عليه إذا نزل السوق ، أو بكساد بضاعته .

والركبان جمع راكب ، وقد خرج اللفظ مخرج الغالب ، لأن الذي يجلب الطعام يكون في الغالب راكباً . ولذلك فإن حكم الجالب الماشي كحكم الجالب الراكب .

٦ـ التسعير في حال الاحتكار . فإذا كان هناك احتكار قانوني (نتيجة استغلال براءة اختراع ، أو نتيجة الرغبة في الاستفادة من مزايا الإنتاج الكبير) أو احتكار طبيعي (نتيجة طبيعة النشاط الاقتصادي ، كنشاط المرافق العامة الذي تنهض به الدولة : ماء ، كهرباء ، هاتف ، نقل عام) ، فهاهنا يلجأ إلىٰ التسعير ، لأن المنافسة إذا كانت تكفل انخفاض الأسعار والأرباح ، فإن غيابها يقتضي تدخلاً من الدولة لتحقيق هذا الغرض . فالاحتكار تَحكُّم بالسعر ، والتسعير يلغي التحكم .

ومما يعزز المنافسة ويحميها ويصونها : الاهتمامُ بحماية حقوق الابتكار مادياً ومعنوياً ، لأن المنافسة يجب أن تكفل للمتفوق والمبتكر ما يحميه من السرقات الأدبية والصناعية ، فإن سريان مثل هذه السرقات إنما يؤدي إلىٰ إضعاف المنافسة وتشويهها وتخريب قواعدها الملائمة والعادلة والشريفة .

الخلاصة :

والخلاصة فإن المنافسة ، بالاصطلاح الاقتصادي ، هي عكس الاحتكار الذي يكون نتيجة استئثار أو سيطرة أو مصادرة للحرية ، أو إخفاء للمعلومات ، بما يُخل بمبدأ التكافؤ الذي تتحقق به الكفاءة والعدالة .

وقد ضبط الإسلام المنافسةَ الاقتصادية بضوابط تحقق أغراضها :

- تجويد السلعة أو الخدمة ؛
- تخفيض سعرها ، والعمل علىٰ امتصاص الأرباح غير العادية ؛
- تعميم الأرباح والمكاسب علىٰ المتنافسين ، لا يستأثر بها محتكر ؛
- منع التحاسد والتنازع والتباغض . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

عوامل الإنتاج
بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي
رؤية تحليلية جديدة مستلهمة من الفقه الإسلامي

ملخص

إن بحث عوامل الإنتاج أمر مهم في الإنتاج والتوزيع والتنمية . وعوامل الإنتاج ، كما عرضها الغربيون :

* فيها بعض الغموض ، لا سيما في عامل « التنظيم » . فعندما نقرأ كتب الاقتصاد ، ونقرأ عن المنظم ، قليل منا من يتساءل : من هو المنظم ؟ قد لا يكون المنظم وحده هو المنظم ، فقد تأخذ العوامل الأخرىٰ هذه الصفة ، إذا اشتركت في المخاطرة .

* وفيها بعض النقص ، فلماذا لا يضاف عامل « الزمن » إلىٰ عوامل إنتاجية نصفها بأنها « عوامل تابعة » ؟ ولماذا لا تضاف الموارد الحرة إلىٰ الموارد الطبيعية (الأرض ، الطبيعة) ؟

* وفيها بعض الخطأ ، فيقولون : إن المنظم عائده الربح ، مع أنه قد يكون منظماً بغير ربح ، بل بأجر مقطوع . وقد تشترك العوامل الأخرىٰ في الربح ، وإن أمكن عندئذ أن تأخذ صفة المنظم .

إن تأملنا في الواقع الإسلامي ، وفي الفكر الإسلامي السائد (مثال : المودودي ، والصدر ، وبعض الاقتصاديين المسلمين) ، دفعنا إلىٰ إظهار عوامل إنتاج كامنة : الابتكار ، والزمن ، والمخاطرة . فأظهرنا الأول ضمن عوامل الإنتاج « المستقلة » ، وأظهرنا الثاني والثالث في عوامل الإنتاج « التابعة » . وقد برهنا علىٰ صحة هذا الاتجاه من خلال شرح حديث « الخراج بالضمان » ، وحديث « النهي عن ربح ما لم يضمن » ، وكذلك من خلال مناقشة قاعدة فقهية تقول بأن الربح يستحق بالمال والعمل (وهذا بإجماع الفقهاء) والضمان (وهذا عند الحنفية والحنابلة فقط) .

كذلك رأينا أن بعض عوامل الإنتاج لا يجوز له العائد الثابت (الفائدة) ، وبعضها يجوز له العائد الثابت (الأجرة) والمتغير (حصة من الناتج أو الربح) والجمع بينهما . كما رأينا أن من الأنسب أن يضاف إلىٰ عوائد عوامل الإنتاج المعروفة عائدان آخران هما : الناتج ، والخسارة (= عائد سلبي) ، لأدلة وردت في ثنايا البحث .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

عَوامِلُ الإنتاجِ

بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي

رؤية تحليلية جديدة مستلهمة من الفقه الإسلامي(١)

الكلام في عوامل الإنتاج ليس مهماً من وجهة الإنتاج والتوزيع فحسب ، بل هو مهم أيضاً من وجهة التنمية والتخلف ، فلا تنمية بلا إنتاج . ونظريات الإنتاج هي بالنسبة لنظريات النمو والتنمية أحد الركنين ، فالتنمية تقوم علىٰ ركنين ، الأول : الإنتاج (الكفاءة في الإنتاج) ، والثاني : تعميم ثمرات هذا الإنتاج علىٰ الجمهور (العدالة في التوزيع) . وهذان بدورهما هما القائدان في المعركة الضارية ضد الفقر والبطالة والجهل والمرض .

إن أقصىٰ تصنيف معروف في الاقتصاد لعوامل الإنتاج هو التصنيف الرباعي : العمل ، الأرض ، رأس المال ، التنظيم .

وقد روعي في هذا التصنيف أمران :

١ ـ اختلاف كل عامل من عوامل الإنتاج عن العامل الآخر . فمن الواضح أن العمل يختلف عن رأس المال ، كما يختلف عن الأرض ، وهذا واضح لا يكاد يحتاج إلىٰ بيان . أما اختلافه عن التنظيم فأمر أدق ،

---

(١) منشور في مجلة « الإسلام اليوم » ، الإيسيسكو ، الرباط ، العدد ٩ ـ ١٠ ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م ، ص٣٣ ـ ٥٢ .

وأقل وضوحاً . ذلك بأن التنظيم نوع من العمل ، وقد فُصل عنه من أجل إبراز أهميته في العملية الإنتاجية . فلئن كان العمل يضم عمل اليد العاملة العادية واليد العاملة الماهرة ، فإن التنظيم يعتبر عملاً متميزاً من حيث أهميته ، إذ هو العنصر المشرف على عملية المزج (= التأليف) ، الفني والاقتصادي ، بين سائر عوامل الإنتاج ، في محاولة للوصول إلى أعظم ناتج بأقل كلفة ، مع ما تتطلبه هذه المحاولة من عمل وابتكار (= تجديد) ، ومخاطرة في عالم يتسم بالتغيير السريع (الدينامية) . ولعلهم فصلوا التنظيم عن العمل بقصد آخر ، هو مواجهة الفكر الاشتراكي الذي لا يعترف بالمنظم وربحه .

فإذا كان هذا ما يختلف فيه العمل عن التنظيم ، فإن الحاجة داعية كذلك لبيان اختلاف الأرض عن رأس المال . أما اختلافها عن العمل ، والتنظيم ، فلا حاجة لإيضاحه .

فقد يقول قائل : إن الأرض ورأس المال مالٌ ، فلماذا هذا التمييز بينهما ؟ نعم بينهما أوجه شبه ، فكلاهما مال ، وكلاهما أصل من الأصول التي تستعين بها المنشأة الإنتاجية على الإنتاج .

لكن بينهما أوجه اختلاف ، فالأرض هبة طبيعية من الخالق عز وجل ، لها إنتاجها ولو بدون نفقة ، تعطي بدون أن تأخذ . أما رأس المال فهو من صنع الإنسان ، ويتكبد فيه نفقة ، فالأداة والآلة ركبهما الإنسان بالاعتماد على عمله وابتكاره ، وعلى ما اشتملت عليه الأرض (وقد يسميها الاقتصاديون باسم آخر : الطبيعة) من معادن أو أخشاب أو مياه أو غير ذلك ، فالأرض مال طبيعي (ثروة طبيعية) ، أما رأس المال فهو مال مصنوع (ثروة صناعية) ، قابل للإنتاج وإعادة الإنتاج والهلاك .

وقد يختلط رأس المال بالأرض ، فتقام على الأرض مبانٍ

وتجهيزات ، وتستخدم فيها أسمدة ومخصبات ، فلا تبقىٰ الأرض بحالتها الطبيعية الأولىٰ ، ويقال عندئذ بأن هذه الأرض مركبة من عاملين : عامل الأرض ، وعامل رأس المال .

٢ـ اختلاف كل عامل من عوامل الإنتاج عن العامل الآخر ، لا من حيث طبيعته ، كما تقدم ، بل من حيث عائده أيضاً . فالعمل عائده الأجر ، والأرض عائدها الريع ، ورأس المال عائده الفائدة (من وجهة نظر الاقتصاد الرأسمالي) ، والتنظيم عائده الربح .

أما الأجر ، عائد العمل ، فواضح في نفسه ، وواضح لدىٰ مقارنته بكل شكل آخر من أشكال العائد علىٰ عوامل الإنتاج ، اللهم إلا الربح عائد التنظيم . فقد يكون عائد العمل أجراً ثابتاً مقطوعاً ، وقد يكون حصة من الناتج ، كحصة عامل المزارعة في ناتج الأرض (الغلال) ، أو حصة عامل المساقاة في ناتج الشجر (الثمار) ، كما قد يكون حصة في الربح ، كحصة عامل المضاربة (= القِراض)[1] في ربح المنشأة التجارية أو الصناعية أو الزراعية ، كما هو معروف في الفقه الإسلامي .

وقد يكون عائد العمل أجراً مقطوعاً ثابتاً ، وحصة من الناتج أو من الربح ، في آن معاً ، وقد أثبتنا إمكان جوازه في الإسلام في موضع

---

(١) المزارعة شركة بين صاحب أرض ، وصاحب عمل (= مُزارع) ، علىٰ حصة من الناتج (كالقمح أو الشعير) لكل منهما .

والمساقاة شركة بين صاحب شجر ، وصاحب عمل (= مُسَاقٍ) ، علىٰ حصة من الناتج (الثمر) لكل منهما .

والمضاربة (= القِراض) شركة بين صاحب رأس مال نقدي ، وصاحب عمل (= مُضارب) ، علىٰ حصة من الربح الصافي لكل منهما . المضاربة هي لغة أهل العراق ، والقِراض (= المُقَارضة) هي لغة أهل الحجاز ، ومعناهما واحد .

آخر[1] . وعندئذ قد يسأل سائل : أين نصنف هذا العمل الذي يتقاضىٰ عائدين : عائد العمل (الأجر) وعائد التنظيم (الربح) ؟

الجواب : يمكن تصنيف بعضه في العمل ، وبعضه في التنظيم . فالمقدار من العمل الذي ينال أجراً يصنف في العمل ، والمقدار من العمل الذي ينال ربحاً يصنف في التنظيم . فقد يقسم عمل العامل الواحد نصفين : نصفاً يتقاضىٰ عنه العامل أجراً مقداره ٣٠٠٠ ليرة سورية مثلاً ، ونصفاً يتقاضىٰ عنه ربحاً بنسبة ٢٠٪ من صافي الربح المتحقق ، في كل عام ، للمنشأة التي يعمل فيها العامل .

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن هذا الوضع مطبق عند الاقتصاديين ، وإن كان غامضاً في كتبهم . فالمنظم (= مدير العمل) يحتسب له الاقتصاديون أجراً يساوي أجر أمثاله في السوق (= أجر الفرصة البديلة) ، حتىٰ ولو لم يقبض هذا الأجر فعلاً . وهذا معناه أن أجر المنظم المقطوع هذا يصنف في أجر العمل . وأما ربحه في مقابل مخاطرته وابتكاره فيصنف في ربح المنظم .

وربما قدم هذا المنظم في آن معاً : عملاً ، ومالاً . فعندئذ يحتسب له أجر في مقابل العمل ، ويصنف هذا في أجر العمل ؛ ويحتسب له فائدة (عند الرأسماليين) عن ماله ، حتىٰ ولو لم يقبضها فعلاً ، وتصنف في فائدة رأس المال ؛ ويصيب ربحاً ، ويصنف هذا في ربح المنظم .

وبهذا يتبين أن ما يناله المنظم من عائد ، لا يصنف كله في عائد المنظم : الربح ، إلا في حدود ما يصيبه هذا المنظم لقاء المخاطرة والابتكار . وعليه فإن جزءاً مما يناله هذا المنظم من ربح إنما يصنف في أجر العمل ، باعتباره يمثل عمله ، لا مخاطرته .

---

(١) انظر بحثي « مشاركة الأصول الثابتة في الناتج أو الربح » ، ١٤٠٥هـ .

والمخاطرة قد ترتبط بالعمل ، وقد ترتبط بالمال ، وقد ترتبط بكليهما معاً . فالعامل المضارب في شركة مضاربة هو منظم باعتباره معرضاً لمخاطرة ، ولكن جزءاً من عائده هو أجر عمل ، كما تقدم بيانه . ورب المال في شركة مضاربة هو منظم باعتباره معرضاً لمخاطرة ، وكلا الفريقين (العامل ورب المال) يتقاضىٰ حصة من الربح ، وهاهنا تُشْكِل هُوية المنظم ؟ فمن المنظم ؟ العامل أم رب المال ؟ العامل منظم باعتبار حصته في الشركة : عمله ، ورب المال ليس منظماً باعتبار أنه لا يعمل ، ولكنه منظم باعتبار عائده : ربحه .

وفي شركة المساهمة الحديثة : المساهمون منظمون من حيث المخاطرة برأس المال ، وغير منظمين من حيث إنهم لا يعملون ؛ ومدير الشركة ، إذا كان يتقاضىٰ أجراً مقطوعاً ، يعد منظماً من حيث عمله ، وليس منظماً من حيث العائد . وعضو مجلس الإدارة يعد منظماً من حيث العمل ، ومن حيث العائد في حدود ما ينال من أرباح .

أما في منشأة فردية ، أو شركة تضامن ، حيث يقدم صاحبها (أصحابها) عملاً وتنظيماً (=إدارة) ومالاً ، فصاحبها يعد منظماً من حيث إنه يخاطر بعمله وتنظيمه وماله ، ويعد منظماً من حيث العائد : الربح ، فربح المنشأة له .

القسمة الرباعية لعوامل الإنتاج هل هي جامعة ؟

قد يقول قائل : أجر الآلة ، وأجر المبنىٰ ، أين يجد تصنيفه من عوامل الإنتاج ؟ فأجر الآلة والمبنىٰ لا هو أجر عمل ، ولا هو ريع أرض ، ولا هو فائدة رأس مال ، ولا هو ربح منظم ؟ هل يعني هذا أن قسمة عوامل الإنتاج هذه ناقصة وليست شاملة ؟

جواب هذا عند الاقتصاديين أن الآلة والمبنىٰ هما رأس مال ، أي يقوّمان بمال نقدي ، والمال النقدي يمكن اقتراضه ، عندهم ، بفائدة . ولذلك قالوا : إن رأس المال عائده الفائدة . ويعنون برأس المال : رأس المال الثابت (الآلات ، الأدوات ، السيارات) والمتداول (المواد الأولية ، والبضائع نصف المصنوعة ، والجاهزة) ، والنقدي ، فكل هذا عندهم يقوّم بمال نقدي ، وعائده الفائدة .

والفائدة علىٰ رأس المال النقدي عندهم كأجر الآلة والمبنىٰ والسيارة ، كلاهما عائد ثابت ، لا مخاطرة فيه ، فأجر الآلة والمبنى والسيارة ، إذا طُرح منه مقابل الاهتلاك (= الاندثار) والصيانة ، كان الباقي بمثابة فائدة رأس المال ، يعني من كان لديه مال نقدي يمكنه أن يوظفه في قروض أو سندات بفائدة (في النظام الرأسمالي) ، أو يشتري به آلات أو سيارات أو ما شابهها ، ويؤجرها للغير .

ولا ريب أن هذه النظرة الواحدة إلىٰ رأس المال كله بدون تمييز ليست موضع موافقة من جانب علماء المسلمين . ذلك أن رأس المال ، عندنا نحن المسلمين ، نوعان : رأس مال مِثْلي (= قابل للقرض) كالنقود والقمح والشعير وسائر الأموال الاستهلاكية ، ورأس مال قِيْمي (= قابل للإجارة) كالآلة والمبنىٰ والسيارة والدابة ، الأول رأس المال المِثْلي لا يجوز له العائد الثابت (الفائدة) ، والآخر رأس المال القِيْمي يجوز له العائد الثابت (الأجرة)[1] .

وقد بالغ الرأسماليون في النظرة إلىٰ رأس المال والفائدة ، حتىٰ صاروا يعتبرون أن العمال ليسوا إلا بمثابة « رأس مال » بشري ، يتقاضىٰ

---

(١) راجع كتابي « أصول الاقتصاد الإسلامي » ، ص٢٠٧ علىٰ الخصوص .

أجراً ، يمكن اعتباره « فائدة » ، بل يمكن « خصم » أجور العامل خلال عمره المنتج ، وإيجاد « قيمته الحالية » ، بالاستناد إلىٰ جداول الفائدة المركبة!

فالعامل عندهم مال ، ويمكن استبدال المال (الآلة) به عند اللزوم ، بحسب مقتضيات قواعد تخفيض تكاليف الإنتاج . ولعل في هذا لوناً من ألوان الرق الحديث . فليس العامل إلا أداة إنتاج ، ويعطىٰ أجره لكي يصرفه علىٰ استهلاكه وصيانته ، بالقدر اللازم للإنتاج ، لدىٰ أرباب الإنتاج الحديث!

قسمة ثنائية لعوامل الإنتاج :

يقسم الاقتصاديون أحياناً عوامل الإنتاج إلىٰ قسمين فقط : العمل ، والمال .

وغالباً ما يفعلون ذلك لمعرفة عوائد العمل ، وعوائد المال ، لدىٰ دراسة توزيع الدخل القومي . وربما يكون في ذلك معنىً فكري (إيديولوجي) ، فالبلد الذي ترجح فيه عوائد المال يمكن أن يوصف بأنه بلد رأسمالي النزعة ، والبلد الذي ترجح فيه عوائد العمل يمكن أن يوصف بأنه بلد إنساني (عُمَّالي) النزعة .

وقد ترجح أيضاً عوائد المال في بلد يركن فيه أهلوه إلىٰ استثمار فوائض أموالهم بالفائدة وما شابهها ، فيحققون دخولاً ، غالبها من فائدة رأس المال وأجر الضمان (= الكفالة) .

وهذه القسمة الثنائية لعوامل الإنتاج توافق القسمة المعهودة في الفقه الإسلامي ، ولا سيما في فقه الشركات ، حيث يقول الفقهاء : إن الربح يستحق بالعمل وبالمال .

ففي شركة المضاربة يستحق العامل المضارب الربح بعمله ، ويستحق رب المال الربح بماله . فالعمل والمال كلاهما عامل من عوامل الإنتاج التي ساهمت في الإنتاج وتحقيق الربح .

كذلك فإن هذه القسمة الثنائية لعناصر الإنتاج لها أبواب أخرىٰ في الفقه الإسلامي تؤيدها . فالعمل عنصر إنتاج يمكن أن ينال أجراً ، أو حصة من الربح ، كما تقدم . والمال قسمان : مال مِثْلي قابل للقرض ، يجوز إقراضه بدون فائدة ، أو اشتراكه بحصة من الربح ، ومال قِيْمي قابل للإجارة ، تجوز إجارته بأجر ثابت مقطوع ، أو اشتراكه بحصة من الربح ، أو الجمع بينهما ، كما أثبتنا في غير هذا البحث[(1)] .

و« الأرض » ، بوصفها أحد عناصر الإنتاج ، يمكن أن تدخل في عنصر « المال » القسم الثاني منه : المال القِيمي القابل للإجارة ، وذلك عند الفقهاء الذين أجازوا إجارتها بأجر ثابت مقطوع[(2)] ، وإن كانت أجرتها ، بحالتها الطبيعية ، تختلف عن أجرة الأموال القيمية الأخرىٰ ، ولذلك سميت أجرتها « رَيْعَاً » لا أجرة ، لأن الأرض هبة . ولعل في هذه التسمية حكماً قيمياً علىٰ عائد الأرض (زيادة بلا مقابل ، زيادة غير مكتسبة) ، ففي مشروعيته جدل فقهي واقتصادي ، نقلنا طرفاً منه في موضع آخر[(3)] .

---

(١) انظر بحثي « مشاركة الأصول الثابتة » ، ص٢٠ و٢٣ .

(٢) انظر ملخصاً لهذا في كتابي « أصول الاقتصاد الإسلامي » ، ص١٨٧ .

(٣) في كتابنا (مصرف التنمية الإسلامي) ، ص٢١٠ ، وكتابنا « أصول الاقتصاد الإسلامي » ، ص١٨٦ و١٨٧ .

نقد النظرية الاقتصادية في عوامل الإنتاج :

يقول الاقتصاديون ، كما مرّ ، أن عوامل الإنتاج هي : العمل ، والأرض ، ورأس المال ، والتنظيم . ويعرّفون التنظيم بأنه هو الذي يتحمل المخاطرة ، مع أن المنظم ، في شركة المساهمة في العصر الحديث ، قد ينشىء ويدير ويبتكر ، ولا يتحمل أي مخاطرة . كما أن عوامل العمل والأرض ورأس المال قد تتحمل المخاطرة ، إذا شاركت في الربح والخسارة ، أو في الربح فقط . كذلك العمل يتحمل مخاطرة البطالة .

فالمنظم إذن لفظ لا ينطبق إلا علىٰ من ينفرد في آن معاً بتقديم رأس المال بأشكاله المختلفة والأرض والإدارة والابتكار وتحمل المخاطرة ، والحصول علىٰ الربح ، وهذا لا يوجد إلا في المنشآت الفردية وشركات الأشخاص (شركة التضامن منها) ، مع أن عالمنا المعاصر منظم ، بصورة غالبة ، علىٰ أساس شركات الأموال (المساهمة) .

ثم إن الموارد الحرة يجب أن تدخل في عوامل الإنتاج ، ولو أنه لا عائد لها .

نقد النظرية الاقتصادية في التوزيع علىٰ عوامل الإنتاج :

تذكر كتب الاقتصاد أن العمل عائده الأجر ، والأرض عائدها الريع ، ورأس المال عائده الفائدة ، والتنظيم عائده الربح . وهذا غامض وغير صحيح ، وأحسن منه أن يقال : إن عوائد عوامل الإنتاج هي : الأجر ، والريع ، والفائدة ، والربح ، بحيث لا يقصر الأجر علىٰ العمل ، ولا الربح علىٰ التنظيم ، لأن المنظم قد يحصل علىٰ أجر ، لا علىٰ ربح ، والعامل قد يحصل علىٰ ربح ، لا علىٰ أجر . فالربح ، بعبارة أخرىٰ ،

لا يقتصر علىٰ المنظم ، بل قد يساهم فيه سائر العوامل الأخرىٰ : العمل ، الأرض ، رأس المال .

ومن الوجهة الإسلامية ، قد لا يكفي أن يقال : إن عوائد عوامل الإنتاج هي : الأجر ، والريع ، والربح ، فقد يجب أن يضاف إلىٰ الربح : الناتج ، لأن مفهوم الناتج مختلف عن مفهوم الربح ، فالعامل في المزارعة شريك في الناتج (الزروع) لا الربح ، والعامل في المساقاة شريك في الناتج (الثمار) لا الربح ، أما العامل في المضاربة فهو شريك في الربح .

وربما وجب أيضاً أن نضيف : الخسارة ، لأن نظام توزيعها في الإسلام يختلف عن نظام توزيع الربح ، فالعامل في المضاربة يشترك في الربح دون الخسارة (المالية) ، فَحَسْبُهُ خسارةُ عملِه ، أما الخسارة فتوزع علىٰ أرباب المال الذين قدموا حصصاً مالية فقط .

عوامل إنتاج : مستقلة وتابعة :

علمنا آنفاً أن عوامل الإنتاج لا تزيد علىٰ أربعة : العمل ، الأرض ، رأس المال ، التنظيم . العمل والأرض أسبقها في الظهور ، فهما موجودان منذ خلق اللهُ الأرضَ والإنسانَ ، ورأس المال نشأ بتطبيق العمل علىٰ الأرض ، والتنظيم ظهر في العصر الحديث ، حباً في إبراز وظيفته ، وتعبيراً عن أهميتها في العملية الإنتاجية ، والعملية التنموية .

فإذن نحن نعرف أن هناك عوامل إنتاج وكفىٰ ، فمن أين هذا التقسيم لها إلىٰ مستقلة وتابعة ؟

أولاً سأبدأ ببيان ما أدرجته في العوامل المستقلة ، وفي العوامل التابعة ، ثم أنتقل إلىٰ بيان مصدر هذا الخاطر الذي خطر لي في هذا

التقسيم ، ثم أشرح العوامل التابعة ، دون العوامل المستقلة ، لوضوح هذه وغموض تلك .

العوامل المستقلة والعوامل التابعة :

العوامل المستقلة هي : الأرض ، والعمل ، والمال ، والابتكار . وهذه كلها معروفة عند الاقتصاديين ، مع ملاحظة أن الأخير منها مندمج مع التنظيم . وقد حاولت إزالة بعض الغموض عنها ، فيما تقدم من بحثي هذا .

غير أن هناك أمراً لا يزال عليّ بيانه ، وهو عدم إدراج التنظيم في هذه العوامل المستقلة ، كما هو معروف من أمر عوامل الإنتاج عند الاقتصاديين .

ذكرنا سابقاً أن التنظيم نوع من العمل ، ولكنه متميز ومهم ، ويذكر الاقتصاديون أن مضموناته هي : المخاطرة ، والابتكار ، والاحتكار . فأما المخاطرة فقد صنفناها في العوامل التابعة ، وسنبين سبب ذلك في موضعه . وأما الاحتكار فلن أتعرض إليه في هذا البحث ، لا لأن الاحتكار حرام ، فهذا غير صحيح على إطلاقه ، لا في الفقه ولا في الاقتصاد . فالاحتكار لا يحرم عند بعض الفقهاء إلا في الطعام ، ولا يحرم عند آخرين إلا في الطعام واللباس (= الضروريات) . وكذلك الاحتكار لا يقبح عند بعض الاقتصاديين إلا إذا كان المراد منه التحكم والسيطرة والاستئثار وزيادة الأثمان زيادة فاحشة . أما الاحتكار الطبيعي (كاحتكار الدولة لمشروعات الماء والكهرباء والبرق والبريد والهاتف) فهذا الغرض منه تحقيق خفض التكاليف ، الخاصة والاجتماعية ، وتقليل الهدر في استخدام الموارد الاقتصادية ، وتحقيق مزايا الإنتاج الكبير ،

وتقديم هذه السلع والخدمات العامة للجمهور بأثمان معتدلة . كذلك الاحتكار القانوني ، بمعنىٰ حماية القانون لأصحاب الاختراع ، من أجل استغلال اختراعاتهم لمدة معينة ، فهذا الغرض منه تشجيع الاختراع والابتكار والتجديد . وما ذهب إليه الاقتصاديون ، في باب الاحتكار الطبيعي والقانوني ، لا أراه مخالفاً للفقه ، ذلك بأن الاحتكار المحرم فقهاً إنما هو الاحتكار الذي يراد من ورائه إغلاء الأسعار علىٰ الناس ، بدون مسوّغ ، لا سيما في الضروريات .

وأما الابتكار فلعل أهم ما يميز « المنظم » عن « العامل » ، والمنشأة الناجحة عن غيرها ، هو القدرة علىٰ الابتكار . وتتمثل هذه القدرة في زيادة الإيرادات ، وتخفيض التكاليف ، بما يؤدي إلىٰ زيادة الأرباح ، وتحقيق أرباح اقتصادية غير عادية .

والابتكار يعني في النطاق الاقتصادي ابتكار سوق جديدة ، أو سلعة جديدة ؛ أو نوع جديد من سلعة قديمة ، أو طريقة انتاج جديدة ، أو مصدر جديد من مصادر المواد الأولية أو السلع الوسيطة اللازمة للإنتاج .

والابتكار عنصر مهم جداً في حياتنا العلمية والعملية المعاصرة ، تحميه القوانين ، وتنفق الحكومات والمنشآت المبالغ الكبيرة ، تشجيعاً للبحوث والتجارب المؤدية إليه .

ولكن الابتكار ، علىٰ خلاف المخاطرة ، عنصر « مستقل » ، يمكن أن يشكل مصدراً مستقلاً من مصادر الكسب . فالنموذج المبتكر يمكن بيعه ، أما الزمن والمخاطرة فلا . ولهذا صنفنا « الابتكار » في عوامل الإنتاج المستقلة .

* * *

وعلىٰ هذا فإني سأقصر الكلام في هذا البحث علىٰ المخاطرة ، وسأسقط الكلام عن الاحتكار .

علىٰ أنني سأضيف إلىٰ عامل المخاطرة عاملاً آخرَ مُهماً ، هو عامل الزمن .

وقد أردت إبراز هذه العوامل ، والحاجة داعية إلىٰ ذلك في مجتمعاتنا الإسلامية التي تخلفت عن ركب الحضارة العالمية . وهذا الإبراز أمر مشروع في العلم والبحث والدين . أما مشروعيته في العلم والبحث فلا تحتاج إلىٰ كثير بيان ، فالاقتصاديون أبرزوا عنصر « التنظيم » ، وفصلوه عن عنصر « العمل » ، لتسليط الضوء علىٰ أهميته ، وهذا التشقيق والتفريع والتوليد هو أساس تطور العلوم والمصطلحات والنظريات .

وأما مشروعيته في الدين ، فنجتزىء لبيانها بالآية الكريمة : ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ [البقرة : ٢٣٨] . فالصلوات تتضمن بلا شك هذه الصلاة الوسطىٰ ، التي قيل فيها إنها صلاة العصر ، وقيل : الفجر . وقد أُفردت بالذكر ، وخُصَّت بعد عموم ، لبيان أهمية المحافظة عليها ، لا سيما والناس يميلون ، بالفطرة ، للنوم في مثل هذه الأوقات : نوم الليل ، أو نوم القيلولة .

ثم لقد راعني ما رأيت من مسلمي اليوم ، من تفريط بـ « الزمن » و« الابتكار » و« المخاطرة » . فالزمن ضائع ، والابتكار شبه معدوم في الآداب والعلوم والفنون ، ونحن غالباً في تكرار ، بل هو تكرار لأمور محدودة ، وإلا ففي سابق تراثنا ما لو كررناه وتأملناه لخرجنا معه من دائرة هذا التكرار المتخامد ، الآيل إلىٰ النضوب والقحط والجفاف . وأما المخاطرة فكثير من الناس يعزفون عنها ، مع ما لها من أهمية في بناء صروح الاقتصاد والحضارة ، فمعظم الخريجين يميلون إلىٰ الوظائف

والأعمال المأجورة ، ومعظم أصحاب المكتبات لا يطبعون ولا ينشرون كتاباً إلا إذا ضمنوا تصريفه علىٰ طلاب صاحب الكتاب ، بطريق مشروع أو غير مشروع ، ومعظم أرباب الأعمال عندنا يميلون إلىٰ العمل بنظام أشبه بنظام التقبل والضمان الذي بدأ في العصر الأموي ، وانتشر في العصر العباسي[1] .

فكثير من هؤلاء اليوم يخلد إلىٰ العمل بنظام الفائدة الثابتة علىٰ رأس المال ، أو ما يشبهها ، أو بنظام العائد المضمون يَضْرِبُه « الكفيلُ » علىٰ مكفوله ، حتىٰ بدون أن يقدم مالاً ، ولا عملاً معتبراً ، فيأخذ منه مبالغ دورية مقطوعة ، سواءٌ ربح المكفول أو لم يربح . فيفلس المكفولون المساكين ، ويبقىٰ الكفلاء هائمين علىٰ وجوههم ، يبحثون عمن يستثمر لهم جاههم أو مالهم ، فلا يكادون يجدون ، فتفيض الأموال لدىٰ هؤلاء ، ولا تجد لها متنفساً أو منفذاً ، إلا الإيداع في المصارف ، خارج البلدان الإسلامية والعربية!

ولعل ما هو أدهىٰ من هذا أن كتب مفكر إسلامي ، في كتاب يعد من بواكير كتب الاقتصاد الإسلامي ، قائلاً : « إن النظرية (يعني : الإسلامية) لا تعترف بالمخاطرة ، بوصفها عاملاً من عوامل الكسب »[2] . وظن هذا المفكر أن الاعتراف بالمخاطرة ضرب من التأثر بالفكر الرأسمالي« الذي يتجه إلىٰ تفسير الربح وتبريره علىٰ أساس المخاطرة »[3]!

سنعود إلىٰ تفنيد آراء هذا الكاتب ، لدىٰ الكلام عن عامل المخاطرة .

---

(١) انظر كتاب الخراج والنظم المالية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ، ص ٥٠٧

(٢) اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ، ص ٦٣٣

(٣) اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ، ص ٦٣٤

وليس الذنْب ذنْب الكاتب ، إنما هو ذنْب القراء الذين يميلون إلىٰ السهولة والحفظ والتكرار ، فلم يجد منهم من ينتقده ، وقد طبع كتابه ما يزيد على خمس عشرة طبعة ، وهذه حال عدد من الكتب الإسلامية ، تطبع ويعاد طبعها ، فلا المؤلف ينقحها ويزيد فيها ، ولا القارىء يستطيع نقدها ، لعجز أو خوف ، إنه أميل إلىٰ الخضوع والولاء والممالأة منه إلىٰ التمحيص والتحقيق وتحمل مسؤولية النقد .

عوامل الإنتاج التابعة :

١ـ الزمن :

أهمية الزمن لا تخفىٰ علىٰ ذي عقل أو دين ، ولكنها قد تخفىٰ علىٰ الذين خبا نشاطهم العقلي ، أو ضعف فهمهم الديني . وقد كتب عدد من العلماء المعاصرين في بيان الأهمية العامة للزمن(١) .

ونريد هنا أن نبين « الأهمية الخاصة » للزمن من الناحيتين الفقهية والاقتصادية . وقد ظن بعض الباحثين ، عندما رأوا الإسلام يحرم القرض الربوي ، أن الزمن لا قيمة له في الإسلام ، فالمقرض يتنازل للمقترض عن مبلغ من المال ، لمدة زمنية معينة ، دون أن ينال في مقابل ذلك أي ثمن أو تعويض . والصواب أن للزمن في القرض قيمة ، تجد التعبير عنها في ثواب الله للمقرضين ، ولا شك أن هذا الثواب يزيد كلما زاد مبلغ القرض والمدة الزمنية الممنوحة للمقترض المحتاج . وكما أن المقرض المربي يزيد في الفوائد التأخيرية ، علىٰ التعويضية ، فيتقاضىٰ مثلاً ١٠٪ ، بدل ٧٪ ، إذا تأخر المقترض في السداد ، فإن الله تعالىٰ ، مع

---

(١) انظر مثلاً : الوقت في حياة المسلم للدكتور يوسف القرضاوي ، وقيمة الزمن عند العلماء للأستاذ عبد الفتاح أبو غدة .

فارق التشبيه ، يزيد في الثواب التأخيري ، علىٰ الثواب التعويضي .

ففي بعض الأحاديث أن من أقرض مالاً ، فله بكل يوم من أيام القرض صدقة بمقدار مِثْل القرض ، فإذا حلّ القرض ، وأعسر المقترض ، فأنْظَرَه (= أمهله) المقرض ، فله بكل يوم من أيام التأخير صدقة بمقدار المِثْلَيْن[1] .

هذا في القرض ، أما في البيع الآجل ، فجائز عند جمهور الفقهاء زيادة الثمن في مقابل الزمن ، فيجوز بيع الشيء نقداً بعشرة ، ولسنة مثلاً بأحد عشر ، ومن هنا قولهم : إن للزمن حصة من الثمن ، أي إن الثمن كما يختلف باختلاف المبيع ، فإنه يختلف أيضاً باختلاف زمان السداد .

وبهذا نعلم خطأ بعض الكتاب المسلمين الذي أهدروا قيمة الزمن ، لدىٰ نقدهم نظريات الفائدة عند الغربيين ، نذكر منهم المودودي[2] والصدر[3] ، وقلدهم عدد من الاقتصاديين المسلمين .

إن قيمة الزمن لها أهمية كبيرة في « تفسير » ثواب القرض ، وفي تفسير الزيادة للأجل في البيع الآجل ، ولها أهمية عملية كبيرة في تقويم المشروعات ودراسات الجدوىٰ ، فإذا تساوتْ المشروعات في كل شيء ، إلا في الزمن ، أي كان أحدها يُدِرُّ دَخْلَه قبل الآخر ، اختير هو علىٰ الآخر ، لأن العاجل أكبر قيمة من الآجل ، مما يؤكد صحة نظرية التفضيل الزمني ، إذ الحاضر مفضل علىٰ المستقبل ، ما لم يرجح هذا المستقبل بزيادة ملائمة ، دليله أن الله سبحانه وتعالىٰ لما أراد للمؤمنين أن

---

(١) الدر المنثور للسيوطي ١/ ٣٦٩ .

(٢) الربا للمودودي ، ص١٥ و١٨ ـ ٢١ .

(٣) اقتصادنا للصدر ، ص٦٣٨ . وقارن كتابنا « مصرف التنمية الإسلامي » ، ٣٠٤ و٣١٦ .

يتحولوا من تفضيل الدنيا إلىٰ تفضيل الآخرة ، ثَقَّلَ الآخرة ، مبلغَها ومدتَها ، فالمبلغ هو الثواب المضاعف ، والمدة هي الخلود[1] . قال تعالىٰ : ﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ [الأعلىٰ : ١٦-١٧] .

٢ـ المخاطرة :

نظروا إلىٰ الربا المحرم في القرض ، فقالوا : لا قيمة للزمن إذن ، وقد أوضحنا خطأ هذا القول . ونظروا في الربا المحرم ، مرة أخرىٰ ، فقالوا : لا قيمة للمخاطرة!

فها هو ذا الأستاذ الصدر[2] ثانية يرىٰ أن الإسلام « لا يعتبر المخاطرة أساساً مشروعاً للكسب » ، وينتقد الرأسماليين « الذين يحاولون أن يُضفوا علىٰ المخاطرة سمات البطولة ، ويجعلوا منها سبباً مبرراً للحصول علىٰ كسب في مستوىٰ هذه البطولة »[3] ، ويخطّىء « تفسير الربح وتبريره علىٰ أساس المخاطرة » ، كما يخطّىء قول الذين قالوا : « إن الربح المسموح به لصاحب المال ، في عقد المضاربة ، يقوم علىٰ أساس المخاطرة نظرياً ، لأن صاحب المال وإن كان لم ينفق عملاً ، لكنه تحمل أعباء المخاطرة ، وعرّض نفسه للخسارة ، بدفعه المال إلىٰ العامل ، ليتّجر به ، فكان علىٰ العامل أن يكافئه علىٰ مخاطرته ، بنسبة مئوية من الربح يتفقان عليها في عقد المضاربة »[4] .

---

(١) انظر مقالي : « البيع الآجل » ، في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية ، العدد ٢٩٤ ، جمادىٰ الآخرة ، ١٤٠٩هـ ، ص٥٠
(٢) اقتصادنا للصدر ، ص٦٣٧ ، وقارن الربا للمودودي ، ص١٠ .
(٣) اقتصادنا ، ص٦٣٥ .
(٤) نفسه ، ص٦٣٤ .

ثم يقول « ولكن الحقيقة (. . .) هي أن الربح الذي يحصل عليه المالك ، نتيجة لاتجار العامل بأمواله ، ليس قائماً علىٰ أساس المخاطرة ، وإنما يستمد مبرره من ملكية صاحب المال للسلعة التي اتجر بها العامل »[1] .

وهذا الذي زعمه الصدر ليس صحيحاً في المسائل الثلاث :

١ـ فالمخاطرة في الإسلام صحيح أن بعضها غير مشروع ، كمخاطرة المُقَامِر ، ومخاطرة صاحب القرض الربوي . غير أن الصدر قد أخطأ ، إذ اعتمد علىٰ هاتين المخاطرتين المحرمتين ، فعمم الحرام حتىٰ شمل المشروعَ وغيرَ المشروعِ من المخاطرات .

فالعامل في الإسلام الذي يتقاضىٰ أجراً ثابتاً مقطوعاً قدره ٥٠٠٠ ليرة سورية في الشهر ، لا يرضىٰ إذا ما تحول من عامل مأجور ، إلىٰ عامل مضارب (مُخَاطِر) . أن يكون ربحه المقدر في الشهر ٥٠٠٠ ليرة سورية ، فلو كان الأمر كذلك ، فإنه لا بد أنه سيفضل الحصول علىٰ ٥٠٠٠ مضمونة ، بدل ٥٠٠٠ مُخَاطَر بها ، لكن لو زيد ، في ربحه المقدر ، مقدار مناسب ، حتىٰ صار ٧٠٠٠ مثلاً ، لربما رضي بتحمل هذه المخاطرة في مقابل هذه العلاوة المقدرة .

فهل يستطيع الصدر أن يقول بأن هذه مخاطرة غير مشروعة ، وبأن مقابلها (= عائدها) غير مشروع ؟

٢ـ ثم إن انتقاده للرأسماليين انتقاد في غير محله . قارِنْ قوله بقول العز بن عبد السلام[2] : « كذلك جَعَل (الشارعُ) الأسلاب للقاتلين ،

---

(١) نفسه ، ص٦٣٤ .

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ، ٢/ ٩٩ ـ ١٠٠ .

لقوة تسببهم إلىٰ تحصيلها ، ترغيباً لهم في المخاطرة بقتل المشركين » ، يؤكده قول الرسول ﷺ : « من قَتل قتيلاً ، له عليه بينة ، فله سَلَبُه » ، رواه الشيخان وغيرهما ، فهذا السلب ، أي ما يغنمه المجاهد من متاع القتيل وسلاحه ، يعد أجراً (= جُعْلاً) دنيوياً علىٰ عمل بطولي ، مرتبط بمخاطرة عالية .

٣ـ كذلك تحليل الصدر للمضاربة هو تحليل غير صحيح ، فالحق أن رب المال ، في المضاربة ، إنما يستحق الربح بماله ومخاطرته . فأما المال فواضح ، ولا اعتراض للصدر عليه ، وأما المخاطرة فهي تابعة للمال ، فالمال ملك لصاحبه في المضاربة ، والمالك يضمن ملكه ، أي يتحمل مخاطرته . هذا هو التحليل الصحيح ، يؤيده حديثان نبويان ، الأول « الخراج بالضمان » ، والثاني : « نهي رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن » ، وسيأتي ذكرهما وذكر معناهما لدىٰ الكلام عن سبب وصفنا لعامل المخاطرة وغيره بأنه عامل إنتاجي « تابع » لا مستقل .

* * *

خلاصة هذا أن المخاطرة ، خلافاً للصدر وغيره ، تعدُّ أساساً مشروعاً للكسب ، ما عدا المخاطرات المحرمة ، وليس صحيحاً أن كل مخاطرة حرام ، ولا أن كل عائد (= دخل) منها حرام .

لماذا هي تابعة ؟

١ـ قلنا : إن « الزمن » عنصر إنتاجي ، فهو يتيح للإنسان أن ينتج ، وأن يبتكر . فما لم تُتَحْ له فرصة زمنية ، فإنه لا يستطيع ذلك . وفعلاً فقد أتيح لكل إنسان عمر معين ، وأتيح للبشر جميعاً « دنيا » يعيشونها ويُخْتَبَرون فيها .

وإجارة الأشياء تتم شرعاً وعرفاً علىٰ الزمن أحياناً ، فالمستأجر كلما مضىٰ زمن معين ، عليه أن يسدد للمؤجر مبلغ الكِرَاء (= الأجرة) ، حتىٰ ولو لم ينتفع فعلاً بالشيء المستأجر .

كذلك إجارة الأشخاص ، قد تتم شرعاً وعرفاً علىٰ الزمن ، فرب العمل ، كلما مضىٰ زمن معين ، عليه أن يدفع للعامل أجرته ، حتىٰ ولو لم يكلفه ، خلال هذا الزمن ، بأي عمل .

لكن يلاحظ أن الزمن ليس مصدراً « مستقلاً » من مصادر الكسب . فلو باع أحدهم للآخر زمناً ، لكان غَارَّاً ، والمشتري مغروراً ؛ لكن الزمن ، كما رأينا ، إذا انضم إلىٰ مال (كما في إجارة الأشياء) ، أو إلىٰ عمل (كما في إجارة الأشخاص) ، كان مصدراً من مصادر الكسب ، فهو إذن مصدر « تابع » لا مستقل .

٢ـ قلنا : إن « المخاطرة » عنصر إنتاجي ، إذ يتيح للإنسان أن ينتج ما لا يمكنه إنتاجه بدونه ، فهناك أعمال لا بد فيها من مخاطرة ، كأعمال الزراعة والصناعة والتجارة والنقل والمهن الحرة ، ومن هذه الأعمال أعمال مخاطرتها عالية .

ومن الممكن أحياناً نقل المخاطرة ، من شخص إلىٰ آخر ، لكن لا بد في النهاية من شخص يتحمل المخاطرة ، فالعامل يعمل بأجر مقطوع علىٰ مخاطرة رب العمل ، وقد يعمل بأجر غير مقطوع ، بحصة من الربح ، فيسهم مع رب العمل في المخاطرة .

ورب المال إذا قدم ماله إلىٰ غيره قَرضاً ، نقل مخاطرة المال إلىٰ المقترض ، وإذا قدم ماله قِراضاً (= مضاربة) ، احتفظ بملك المال ، واحتفظ ببقاء المخاطرة عليه .

علىٰ أن المخاطرة ، كالزمن ، ليست في الإسلام مصدراً « مستقلاً »

من مصادر الكسب، فلو قال أحدهم لآخر: اعملْ بجهدك ومالك ، فإذا ربحتَ فلي ٢٠٪ عن الربح ، وإذا خسرتَ فعليَّ ٢٠ ٪ من الخسارة ، أي يشاركه في الربح في مقابل مشاركته في الخسارة ، وبعبارة أخرىٰ : في مقابل تحمله لمخاطرة الخسارة، فإن هذا لا يجوز، لأن حصته حصة مخاطرة فقط، لا حصة مال ولا عمل ، لكن لو اقترن بهذه المخاطرة مال أو عمل ، لكانت المخاطرة مصدراً « تابعاً » للمال أو للعمل ، من مصادر زيادة الإنتاج والكسب .

فالعامل يقل أجره كلما قلت مخاطرة عمله ، ويزيد أجره كلما زادت مخاطرته . وكذلك المال المؤجر ، يقل أجره بقلة المخاطرة التي يتعرض لها ، ويزيد بزيادتها .

وههنا قد يحتج علي البعض قائلاً : كيف تقول إن المخاطرة وحدها ليست مصدراً « مستقلاً » للكسب ؟

١ـ ورسول الله ﷺ يقول : « الخَراج بالضمان » ، رواه الشافعي في الأم ، وأحمد في المسند ، وأصحاب السنن[١] .

٢ـ ورسول الله ﷺ نهىٰ عن ربحِ ما لم يضمن ، رواه أحمد وأصحاب السنن[٢] .

٣ـ والفقهاء يقولون : « يستحق الربح بالمال والعمل والضمان »[٣] .

---

(١) الأم للشافعي ٣/ ٦٠ ، ومسند أحمد ٦/ ٨٠ و١١٦ و١٦١ و٤٩ و٢٠٨ و٢٣٧ (في رواية : الغلة بالضمان) ، وسنن أبي داود ٣/ ٢٨٤ ، وسنن ابن ماجه ٢/ ٧٥٤ ، وسنن الترمذي ٣/ ٥٧٣ ، وسنن النسائي ٧/ ٢٥٤ .

(٢) مسند أحمد ٣/ ١٧٥ و١٧٩ و٢٠٥ ، وسنن أبي داود ٣/ ٢٨٣ ، وابن ماجه ٢/ ٧٣٨ ، والترمذي ٣/ ٥٢٧ ، والنسائي ٧/ ٢٩٥ . وصحح إسناده أحمد شاكر . ويفهم من الحديث أنه لا ربح بلا ضمان (أي مخاطرة)، وأن «الربح بالضمان» مثل «الخراج بالضمان».

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٦٢ ، ومجلة الأحكام العدلية المادة ١٣٤٧ ، والمغني لابن قدامة ٥/ ١١٤ و١٤١ .

نعم الضمان ، في الأقوال الثلاثة ، يعني : المخاطرة ، أو بعبارة أدق : ضمان المخاطرة ، أي تحمل مسؤولية التلف أو الخسارة إذا وقعت .

غير أن المعنىٰ محمول ، في الحديث الأول والثاني ، علىٰ ضمان الملك ، أي ضمان المال المملوك . ذلك بأن مناسبة الحديث الأول أن رجلاً اشترىٰ شيئاً له خراج (= غلة) ، ثم تبين له فيه عيب ، فأراد ردّه إلىٰ البائع ، بخيار العيب ، فقبل البائع أن يسترجع المبيع ، علىٰ أن يردّ إلىٰ المشتري الثمن ناقصاً بمقدار قيمة غلته خلال مدة وجوده بيد المشتري ، فلم يُجِزْ ذلك رسولُ الله ﷺ ، لأن هذه الغلة التي استفاد بها المشتري إنما هي في مقابل مسؤوليته عن تحمل خطر التلف ، فلو تلف المبيع خلال هذه المدة لكان المسؤول عنه هو المشتري . والخلاصة فإن المقصود هنا هو أن الإنسان إذا ملك شيئاً ضَمِنَه ، فإذا تلف كان تلفه عليه ، فالضمان هنا هو ضمان الملك إذن ، أي الضمان التابع للمال ، لا الضمان المحض ، أي لا المخاطرة المحضة .

كذلك قول الفقهاء محمول علىٰ المعنىٰ نفسه . فقد طبقوه علىٰ شركة التقبل وشركة الوجوه . وشركة التقبل هي شركة في الكسب بين عامل ومتقبلٍ يتقبل العمل ويعهد به إلىٰ العامل يعمله ، فالمتقبل لا يعمل بنفسه ، ولكنه يضمن العمل . مثاله مثال من قبل أن يحمل لك حقيبة إلىٰ ظهر السيارة ، بعشر ليرات سورية ، فعهد بحملها إلىٰ عامل له ، بخمس ليرات ، فأعطىٰ العامل خمساً وأخذ خمساً . غير أنه لا بد من الاعتراف بأن هذا المتقبل الضامن يعمل ، وعمله متمثل في مقابلة الزبائن ،

= إن استحقاق الربح بالمال والعمل هو بإجماع الفقهاء ، أما استحقاق الربح بالضمان فهو خاص بالحنفية والحنابلة .

والاتفاق معهم ، والبحث عن عمال ، والإشراف عليهم ، وإدارة العمل . ولذلك اعترفت مجلة الأحكام العدلية في المادة ١٣٤٦ (والمجلة هي على المذهب الحنفي الذي يذهب أصحابه إلى جواز شركة التقبل ، وإلى القول بقاعدة استحقاق الربح بالضمان) بأن ضمان العمل نوع من العمل ، وعليه فإن الضمان هنا مقترن بالعمل ، وليس مستقلاً عنه ، بل هو تابع .

وشركة الوجوه هي شركة في الكسب أو الإيراد ، بين اثنين يشتريان السلع بالنسيئة ، ويبيعانها بالنقد والنسيئة ، ويقتسمان الفرق بين ثمن البيع وثمن الشراء ، كلٌّ بحسب ضمانه ، أي بحسب ضمان سداد الدين للذي باعهم بالنسيئة . غير أن التحقيق هو أن هذا الضمان ضمانُ ملكٍ . فالشريك الذي يشتري بالنسيئة يملك السلعة المشتراة بمجرد شرائها ، وقَبْلَ سدادِ ثمنها ، ويقع عليه سداد الثمن إلى البائع . فهذا إذن ضمان الملك ، لأن المشتري مَلَكَ ما اشترى ، وضَمِنَه ضمانَ المالك له .

وعليه فإن قاعدة استحقاق الربح بالمال والعمل والضمان محمولة على أن كلاً من المال والعمل يستحق الربح على وجه الاستقلال ، لأن المال والعمل هما من عناصر الإنتاج « المستقلة » ، أما الضمان فلا يستحق الربح إلا على وجه التبعية ، فهو تارة ضمان عمل ، وتارة ضمان مال . فالضمان إذن من عناصر الإنتاج « التابعة » .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن صياغة القاعدة تشكو من أنها جعلت العناصر الثلاثة : المال ، والعمل ، والضمان ، في مستوى واحد ، مع أن المال والعمل كليهما مستقل ، والضمان تابع .

ومثل هذه الشكوى لا ترد بحق ما ذهب إليه الاقتصاديون من تقسيم عوامل الإنتاج إلى أربعة ، جعلوا « التنظيم » فيها على مستوى العناصر

الثلاثة الأخرىٰ ، لأن مضموناته بعضها يقع « مستقلاً » علىٰ مستوىٰ هذه العناصر ، كالابتكار ، بلا خلاف بيننا وبينهم ، وبعضها يقع « تابعاً » لهذه العناصر ، كالمخاطرة عندنا ، ولكنه يقع « مستقلاً » عندهم ، لأنهم أجازوا المخاطرة المحرمة عندنا ، مخاطرة القمار . وأما عامل الزمن فهو من عناصر الإنتاج التابعة ، عندنا وعندهم معاً ، وإن لم يذكروه .

❊ ❊ ❊

خلاصة القول أننا أبرزنا عامل الزمن وعامل المخاطرة ضمن عوامل الإنتاج ، لما بينا من أسباب ، ولكننا أبرزنا هذين العاملين علىٰ أنهما من عوامل الإنتاج التابعة لا المستقلة ، لما تقدم من إثبات . كما أبرزنا عامل الابتكار ضمن عوامل الإنتاج المستقلة ، بدل عامل التنظيم . وأضفنا إلىٰ عوائد عوامل الإنتاج عائدين جديدين ، هما : الناتج ، والخسارة .

ولعل فيما كتبه الكاتب ، في بحوث أخرىٰ ، ما يعين علىٰ فهم أوضح لهذا البحث ، الذي لم يعد بالإمكان أن نزيد فيه ، لانتهاء المساحة المخصصة له .

❊ ❊ ❊

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

كتابات للكاتب ذات صلة بالموضوع

ـ أصول الاقتصاد الإسلامي ، دار القلم ، دمشق ، ط١ ، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م .

ـ البيع الآجل في الفقه الإسلامي ، مجلة الوعي الإسلامي الكويتية ، العدد ٢٩٤ ، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ .

ـ مشاركة الأصول الثابتة في الناتج أو الربح ، في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، مركز النشر العلمي ، جامعة الملك عبد العزيز ، المجلد٣ ، العدد١ ، جدة ، صيف ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م .

ـ مصرف التنمية الإسلامي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م .

مراجع أخرى

ـ اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ط١٣ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ الأم للشافعي ، طبعة الشعب ، القاهرة ، د . ت .

ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ، شركة المطبوعات العلمية ، القاهرة ، د . ت .

ـ الخراج والنظم المالية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ، دار الأنصار ، القاهرة ، ط٤ ، ١٩٧٧م .

ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .

ـ الربا للمودودي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٩هـ .

ـ سنن ابن ماجه ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت .

ـ سنن أبي داود ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء السنة النبوية ، القاهرة ، د . ت .

ـ سنن الترمذي ، بتحقيق إبراهيم عطوة عوض ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ط٢ ، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م .

ـ سنن النسائي ، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط٢ ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م .

ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ، دار الجيل ، بيروت ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ مسند الإمام أحمد ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المخاطرة

في بحث الأستاذ حسن الجواهري (من إيران)

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام علىٰ رسول الله وبعد ،

فإني سأعلق ، بعون الله ، علىٰ ما جاء في ورقة الأستاذ حسن الجواهري المقدمة إلى المجمع بعنوان « بيع التقسيط » ، مما يتعلق بالمخاطرة فقط .

رأي الأستاذ الصدر والأستاذ الجواهري في المخاطرة :

في الصفحة ٢٣ من الورقة ، ذهب الأستاذ حسن إلىٰ أن المخاطرة ليست من عوامل الكسب في النظرية الإسلامية ، حيث إنها ليست سلعة اقتصادية حتىٰ يطلب ثمنها ، وليست عملاً أنفق علىٰ مادة ، ليكون من حقه تملكها ، أو المطالبة بأجر علىٰ ذلك من مالكها .

ومرجعه في ذلك ما رآه الأستاذ محمد باقر الصدر في كتابه المعروف « اقتصادنا » . فالمخاطرة ، كما صورها الصدر هي « حالة شعورية خاصة تغمر الإنسان ، وهو يحاول الإقدام علىٰ أمر يخاف عواقبه ، فإما أن يتراجع انسياقاً مع خوفه ، وإما أن يتغلب علىٰ دوافع الخوف ، ويواصل تصميمه ، فيكون هو الذي رسم لنفسه الطريق ، واختار بملء إرادته تحمل مشاكل الخوف ، بالإقدام علىٰ مشروع يحتمل خسارته مثلاً ، فليس من حقه أن يطالب بعد ذلك بتعويض مادي عن هذا الخوف ما دام شعوراً ذاتياً ، وليس عملاً مجسداً في مادة ولا سلعة منتجة .

صحيح أن التغلب علىٰ الخوف في بعض الأحيان قد يكون ذا أهمية كبيرة من الناحية النفسية والخلقية ، ولكن التقييم الخلقي شيء ، والتقييم الاقتصادي شيء آخر » (اقتصادنا ٦٣٣) .

وظن الأستاذ الصدر أن الاعتراف بالمخاطرة ضرب من التأثر بالفكر الرأسمالي « الذي يتجه إلىٰ تفسير الربح وتبريره علىٰ أساس المخاطرة » (اقتصادنا ٦٣٤) .

وانتقد الرأسماليين « الذين يحاولون أن يضفوا علىٰ المخاطرة سمات البطولة ، ويجعلوا منها سبباً للحصول علىٰ كسب في مستوىٰ هذه البطولة » (اقتصادنا ٦٣٥) .

وخطَّأ الصدرُ قولَ الذين قالوا : إن الربح المسموح به لصاحب المال ، في عقد المضاربة ، يقوم علىٰ أساس المخاطرة » (اقتصادنا ٦٣٤) . ثم قال : « ولكن الحقيقة (. . .) هي أن الربح الذي يحصل عليه المالك ، نتيجة لاتجار العامل بأمواله ، ليس قائماً علىٰ أساس المخاطرة ، وإنما يستمد مبرره من ملكية صاحب المال للسلعة التي اتجر بها العامل » (اقتصادنا ٦٣٤) .

ثم ذهب الأستاذ الجواهري ، مثل الصدر ، مضيفاً أن في الشريعة الإسلامية عدة ظواهر تبرهن علىٰ الموقف السلبي من المخاطرة في تسويغ الكسب ، فمن ذلك حرمة القمار ، وحرمة الشركة في الأبدان . فإن القمار يرتكز علىٰ أساس المخاطرة وحدها . . .

وفي الصفحة ٢١ من الورقة ، ذكر الأستاذ الجواهري أن الإسلام لم ير للمخاطرة قيمة اقتصادية ، فلم يجعلها طريقاً من طرق الكسب التجاري ، حيث إن طرق الكسب في التشريع الإسلامي هي إما العمل المباشر من الأفراد ، أو العمل المختزن الذي هو بصورة سلعة أو عين

أنفق عليها عمل من الآخرين . لذا حرم القرآن والسنة النبوية أخذ الفائدة علىٰ القرض الذي هو ليس إلا إحساناً أو مخاطرة بالمال ، بتعريضه للتلف ، أو إيثار الآخرين علىٰ النفس ، وإنما المخاطرة حالة شعورية ذاتية تستحق التقدير والإعجاب في أكثر الحالات ، فيستحق صاحبها ثواباً من الله تعالىٰ .

خلاصة رأي الصدر والجواهري :

العمل والمال (في غير صورة القرض) في الإسلام لهما قيمة اقتصادية ، وهما من عوامل الكسب . أما المخاطرة فعلىٰ العكس : ليس لها قيمة اقتصادية ، وليست من عوامل الكسب . مستندهما في ذلك :

١ـ القمار ؛

٢ـ شركة الأبدان ؛

٣ـ شركة المضاربة ؛

٤ـ ربا القرض .

مناقشة هذا الرأي :

أولاًـ المخاطرةُ الأصلُ فيها أنها حلال :

١ـ مخاطرة القمار :

الأصل في القمار أنه محرم في الإسلام ، دلت علىٰ ذلك الآية ٢١٩ من سورة البقرة ، والآية ٩٠ من سورة المائدة . ومن ثم فالمخاطرة التي في القمار حرام مثله . غير أن الفقهاء استثنوا من القمار المحرم : السباق والنضال والقرعة (في حالات محددة) .

المهم هنا أنه حتىٰ مخاطرة القمار ليست كلها حراماً في الإسلام . وقد يكون السبق علىٰ مال ، فتفيد هذه المخاطرةُ كسباً .

٢ـ المخاطرة في شركة الأبدان :

شركة الأبدان ، كما عرفها الأستاذ الجواهري (ص٢٣ من الورقة) ، هي اتفاق بين اثنين أو أكثر علىٰ ممارسة كلّ واحدٍ منهم عملَه الخاص ، والاشتراك فيما يحصلون عليه من مكاسب . ومثّل لها بطبيبين يمارس كل منهما عمله في عيادته الخاصة ، ويتقاسمان ، في نهاية كل شهر مثلاً ، مجموع الأجور التي حصلا عليها معاً .

ويبدو أن تحريم هذه الشركة عند من حرمها (الشافعية ، والظاهرية ، والإمامية) يأتي من أن عمل كل من الطبيبين منفصل عن الآخر ، فأين العمل المشترك أو المال المشترك ، الذي يسوغ الإيراد المشترك ، أو الربح المشترك ؟ فالكسب الإضافي الذي قد يحصل عليه أحد الشريكين ، نتيجة هذه الشركة ، مَردُّه الغرر أو القمار ، أي المخاطرة المحرمة .

وأياً ما كانت الحال ، فإن تحريم الكسب بالمخاطرة التي في شركة الأبدان لا يعني تحريم الكسب بمخاطرات أخرىٰ مشروعة .

٣ـ المخاطرة في شركة المضاربة :

شركة المضاربة هي اتفاق بين رب مال وعامل علىٰ اقتسام الربح بنسبة معلومة . وفي هذه الشركة يقدم رب المال مالاً ويتحمل مخاطرةَ خسارةِ ماله ، كله أو بعضه . ويقدم العامل المضارب عملاً ويتحمل مخاطرةَ خسارةِ عمله ، كله أو بعضه .

ومن هنا فإن رب المال يكسب الربح بماله ومخاطرته ، والعامل

يكسب الربح بعمله ومخاطرته . ولا نتفق مع الذين قالوا بأن رب المال يكسب الربح بمخاطرته ، ولا مع الذين قالوا بأن رب المال يكسب الربح بماله ، إنما كسب الربح هنا من العنصرين معاً : المال ، والمخاطرة . ومن قال إن رب المال يكسب الربح بماله فإنما يعني ضمناً أنه يكسب الربح بمخاطرته أيضاً ، لأن رب المال يملك المال ويتحمل مخاطرة الملك .

كذلك العامل يكسب ربحه من عنصري العمل والمخاطرة ، ولا ريب أن هذه المخاطرة تعطيه حقاً في زيادة كسبه . فلو عمل عامل بأجر شهري مضمون قدره ٥٠٠٠ ريال ، فإنه لا يرضىٰ بأن يعمل مضارباً مُخَاطِراً إذا توقع أن يكون عائده الشهري ٥٠٠٠ ريال فقط ، ويرضىٰ إذا زاد العائد المتوقع علىٰ هذا المبلغ زيادة مُرْضِية .

٤ـ المخاطرة في القرض الربوي :

القرض الربوي حرام في الإسلام ، فلا يجوز التذرع بالمخاطر التي يتعرض لها المقرض ، لاستباحة الربا علىٰ القرض . فالمخاطرة هنا ليست مصدراً للكسب ، لأن الربا حرام . ولكن حرمة الربا ، كحرمة القمار ، لا تعني أن كل مخاطرة حرام ، ولا أن كل مخاطرة لا تفيد كسباً .

ثانياًـ رأينا في المخاطرة : مُنتجة ولها عائد :

١ـ المخاطرة لا غنىٰ عنها في كل الأنشطة الاقتصادية النافعة ، من زراعة وصناعة وتجارة ونقل . . . إلخ . بل هي مهمة جداً في الإنتاج والتنمية . وكلما زادت المخاطرة في المشروعات وجب أن تزيد أرباحها

المتوقعة ، وإلا أحجم الناس عنها ، ولو عظمت منفعتها العامة .

٢ـ المال والعمل من عوامل الإنتاج ، ولكن في حين أن المال والعمل هما من عوامل الإنتاج المستقلة ، فإن المخاطرة من عوامل الإنتاج التابعة . أعني بهذا أن المخاطرة لا تستقل في الكسب ، بل تنضاف إلىٰ مال أو عمل ، فتزيد في الكسب . فمن أَجَّر مالاً (آلة مثلاً) بأجر مضمون ، فإنه إذا أجره بحصة من الإيراد أو من الربح فإنما يتوقع الحصول علىٰ عائد أكبر من العائد المضمون . وكذلك العامل بأجر مضمون ، والعامل بأجر احتمالي غير متيقن .

٣ـ يؤيد هذا قول الفقهاء بأن الربح يستحق بالمال والعمل والضمان . ويجب الانتباه هنا إلىٰ أن الضمان يعني المخاطرة . ولكن الضمان كما قلنا لا يستحق الربح علىٰ وجه الاستقلال ، بل علىٰ وجه التبعية للمال أو للعمل .

٤ـ جاء في النصوص الشرعية النهي عن ربح ما لم يضمن (رواه أحمد وأصحاب السنن) . والضمان هنا هو المخاطرة أيضاً . ويستفاد من هذا أن الربح يستحق بالضمان . وهذا هو أصل القاعدة التي ذكرها الفقهاء : يستحق الربح بالمال والعمل والضمان . ومرة أخرىٰ نقول إن الضمان لا يستقل في الربح ، إنما هو تابع للمال أو للعمل ، فيزيد في مقدار الربح المحتمل .

٥ـ كذلك قوله ﷺ : « الخراج بالضمان » (رواه الشافعي وأحمد وأصحاب السنن) يفيد أن الغلة يستحقها المالك ، لأنه يملك المال ويضمنه ، أي يتعرض لمخاطرة الملك . فهذا ضمان ملك ، وليس ضماناً محضاً . المهم هنا أن مالك الشيء يملك خراجه ، لأنه مالك ومُخاطِر ، يتحمل مخاطر ملكه .

ثالثاً ـ علماء قدامىٰ صحت آراؤهم في المخاطرة :

١ ـ العز بن عبد السلام (ـ ٦٦٠هـ) :

قال ﷺ : « من قتل قتيلاً ، له عليه بينة ، فله سَلَبُه » رواه الشيخان وغيرهما .

قال العز : « كذلك جعل الأسلاب للقاتلين المخاطرين ، لقوة تسببهم إلىٰ تحصيلها ، ترغيباً لهم في المخاطرة بقتل المشركين » (قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ٩٩ ـ ١٠٠) .

٢ ـ ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) :

قال : « المجاهدة في سبيل الله عز وجل فيها مخاطرة ، قد يَغلب وقد يُغلب . وكذلك سائر الأمور ، من الجعالة والمزارعة والمساقاة والتجارة والسفر » (مختصر الفتاوىٰ المصرية ٥٣٥) .

وقال أيضاً : « ليس في الأدلة الشرعية ما يوجب تحريم كل مخاطرة » (مختصر الفتاوىٰ المصرية ٥٣٢) .

٣ ـ ابن القيم (ـ ٧٥١هـ) :

قال : « المخاطرة مخاطرتان : مخاطرة التجارة ، وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ويتوكل علىٰ الله في ذلك ، والخطر الثاني هو الميسر ، وهو بخلاف التجارة . . . » (زاد المعاد ٣/ ٢٦٣) .

٤ ـ ابن خلدون (ـ ٨٠٨هـ) :

قال : « كذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة ، أو في شدة الخطر

في الطرقات ، يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً(. . .) ، لأن السلعة المنقولة تكون حينئذ قليلة مُعْوزة (= عزيزة ، نادرة) ، لبعد مكانها ، أو شدة الغَرَر (= الخطر) في طريقها ، فيقل حاملوها (= ناقلوها) ، ويعزّ وجودها ، وإذا قلت وعزّت غلت أثمانها » (المقدمة ٢/ ٩٣٠) .

رابعاً ـ معاصرون نبهوا علىٰ مسألة المخاطرة :

سبق لي أن نبهت علىٰ أن المخاطرة مخاطرتان : حلال وحرام ، وعلىٰ أهمية المخاطرة في الأنشطة الاقتصادية ، وعلىٰ إدراجها ضمن عوامل الإنتاج « التابعة » ، وعلىٰ دورها في الكسب والتوزيع ، خلافاً للأستاذ الصدر ، وذلك في موضعين :

١ ـ في كتابي « أصول الاقتصادالإسلامي » (١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م) ، ص٩٧ و٢١٨ .

٢ ـ في ورقتي المقدمة إلىٰ ملتقىٰ الفكر الإسلامي الرابع والعشرين ، في الجزائر (١٤١١هـ = ١٩٩٠م) ، بعنوان : « الادخار المصرفي والاستثمار في اقتصاد إسلامي » ، ص ٧ .

هذا ما بدا لي التعليق عليه ، وبالله التوفيق .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تعظيم الربح

هل هو جائز في الإسلام[1] ؟

مقدمة :

إن طلب الربح ، والسعي إليه ، لا يناقش فيه الباحث المسلم كثيراً ، لكن تعظيم الربح مسألة كثر النقاش فيها بين الباحثين المسلمين ، ومال معظمهم إلىٰ رفضها ، أو إلىٰ الشك فيها علىٰ الأقل ، لا سيما وقد رأوا أنها من سمات الاقتصاد الرأسمالي وخصائصه .

فهل الأمر كذلك فعلاً ؟ هذا ما سنراه في هذا البحث الموجز .

طلب الربح : الاسترباح :

وردت في القرآن الكريم ألفاظ : « الربح » و« الفضل » (بمعنىٰ الربح) و« التجارة » و« البيع » ، مما يفيد أن الربح حلال ، وطلبه أو السعي إليه حلال . فالدين والخلق في الإسلام لا يتنافىٰ مع هذا أبداً ، بل إن الحج والتجارة لا يتنافيان ، وكثيراً ما خاطبنا الله سبحانه وتعالىٰ في القرآن بلغة البيع والتجارة ، لدفعنا إلىٰ الإيمان .

قال تعالىٰ : ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾ [البقرة : ١٦] .

﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [النساء : ٢٩] .

---

(١) منشور في مجلة الأموال جدة ، العدد ٥ ، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٩٧ م ، ص ٨٠ ـ ٨١

﴿ وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا﴾ [التوبة : ٢٤] .

﴿ يَرْجُونَ تِجَٰرَةً لَّن تَبُورَ﴾ [فاطر : ٢٩] .

﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [النور : ٣٧] .

﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة : ٢٧٥] .

﴿ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل : ٢٠] ، وهو التقلب للتجارة[1] .

﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة : ١٠] ، أي « الرزق من البيع والشراء »[2] .

﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ [البقرة : ١٩٨] ، أي أن تبتغوا الربح بالتجارة ، في مواسم الحج ، وقد « كان ذو المجاز وعكاظ متجرين للناس في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام تركوا ذلك حتىٰ نزلت (الآية) »[3] . بل إن التاجر الصدوق الأمين يحشر مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين . وهذا دليل علىٰ أهمية التجارة من جهة ، والمنزلة العالية لهذا التاجر ، من جهة أخرىٰ .

كما وردت هذه الألفاظ « التجارية » ، وألفاظ أخرىٰ مقاربة ، في السنة النبوية المطهرة :

« الحلف مَنْفَقَة للسلعة ، مَمْحَقَة للربح »[4] .

« مثل المؤمن مثل التاجر ، لا يسلم له ربحه حتىٰ يسلم له رأس ماله .

---

(١) تفسير الماوردي ٤/ ٣٣٩

(٢) تفسير الماوردي ٤/ ٢٣٧

(٣) تفسير الماوردي ١/ ٢١٧ ، وابن الجوزي ١/ ٢١٢ ، والطبري ٢/ ٢٨٢ ، والرازي ٥/ ١٧٠ ، والقرطبي ٢/ ٤١٣

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٤٤

كذلك المؤمن لا تسلم له نوافله حتىٰ تسلم له عزائمه »[1] .

« نهىٰ رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن »[2] .

« الخراج بالضمان »[3] .

« الغلة بالضمان »[4] .

وتكلم الفقهاء عن هذه الألفاظ والمفاهيم . فعرفوا التجارة بأنها تقليب المال ، أو التصرف فيه ، بالبيع والشراء ، لأجل الاسترباح .

وعرفوا الربح بأنه الفضل (= الزيادة) علىٰ رأس المال . والمقصود هنا : رأس مال التجارة ، إذ لو كان المقصود : رأس مال القرض ، لكان هذا رباً لا ربحاً . وفي هذا المعنىٰ ، قال الفقهاء أيضاً : لا ربح إلا بعد سلامة رأس المال ، أو إن الربح وقاية لرأس المال[5] ، أي إنه يجبر ما قد يقع من خسارة لاحقة .

واستخدموا ، لا سيما المالكية ، مصطلحات اقتصادية قريبة ، مثل : الفائدة ، والنماء ، والغلة ، والريع ، والمنفعة ، خصوصاً في باب الزكاة ، وباب الوقف . وعالجوا في باب الشركات مسألة توزيع الربح والخسارة ، علىٰ رأس المال والعمل ، وعلىٰ الشركاء . وتعرضوا للربح أيضاً في باب المرابحة ، فقالوا إن المرابحة هي البيع بالتكلفة (= رأس

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ١٠٧ ، ولم أجده في كتب الحديث .

(٢) مسند أحمد ٢/ ١٧٥ و١٧٩ و٢٠٥ ، وسنن أبي داود ٣/ ٣٨٤ ، وابن ماجه ٢/ ٧٣٨ ، والترمذي ٣/ ٥٢٧ ، والنسائي ٧/ ٢٩٥ .

(٣) مسند أحمد ٦/ ٤٩ و٢٠٨ و٢٣٧ ، وسنن أبي داود ٣/ ٣٨٥ ، وابن ماجه ٢/ ٧٥٤ ، والترمذي ٣/ ٥٧٣ ، والنسائي ٧/ ٢٥٤ .

(٤) مسند أحمد ٦/ ٨٠ و١١٦ و١٦١ .

(٥) المغني لابن قدامة ٥/ ١٥٨ و١٦٩ و١٧٨ ، ومغني المحتاج للخطيب الشربيني ٢/ ٣١٨ .

المال) ، مضافاً إليها ربح معلوم ، أو نسبة مئوية .

وعلىٰ هذا فإن طلب الربح في الإسلام مشروع ، ولا أحسب أحداً من المسلمين يناقش فيه ، إنما يحتد النقاش بينهم في مسألة تعظيم الربح ، كما ذكرنا في مقدمة البحث .

تعظيم الربح :

تعظيم الربح مصطلح اقتصادي وإداري شائع في عصرنا هذا ، وربما رأىٰ بعض الباحثين أن استخدامه غير جائز ، فيجوز عندهم مثلاً أن يقال : تعظيم الله ، وتعظيم الكعبة ، ولا يجوز أن يقال : تعظيم المنفعة ، وتعظيم الربح . وهذا تحفظ شديد ، وفي غير محله . فلفظ تعظيم وإعظام بمعنىٰ واحد ، وقد ورد هذا الأخير في القرآن الكريم . قال تعالىٰ : ﴿ وَيُعْظِمْ لَهُۥٓ أَجْرًا ﴾ [الطلاق : ٥] .

ونحن المسلمين عندما نعزي أهل الميت نقول : عظم الله أجركم . كما استخدم العلماء لفظ تعظيم المنافع[١] ، وتعظيم الفوائد[٢] ، وتعظيم الأرباح . قال ابن خلدون (ـ ٨٠٨هـ) : « اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال ، بشراء السلع بالرخص . وبيعها بالغلاء(. . .) ، وذلك القدر النامي يسمىٰ ربحاً . فالمحاول لذلك الربح إما أن يختزن السلعة ، ويتحين بها حوالة (= تغير) الأسواق من الرخص إلىٰ الغلاء ، فيعظم ربحه ، وإما أن ينقله إلىٰ بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه ، فيعظم ربحه »[٣] ، أي إن التاجر يعظم ربحه عن

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ، ص ٤١١

(٢) مقدمة ابن خلدون ١/ ٣٣٣

(٣) مقدمة ابن خلدون ٢/ ٩٢٨

طريق نقل السلعة من زمان إلىٰ زمان ، أو من مكان إلىٰ مكان .

وقال ابن خلدون أيضاً : « كذلك نقل السلع من البلد البعيد المسافة ، أو في شدة الخطر في الطرقات ، يكون أكثر فائدة للتجار وأعظم أرباحاً »[1] ، أي إن التاجر يعظم ربحه عن طريق زيادة المخاطرة .

فأرجو ألاّ يتحرج البعض من هذا اللفظ الذي شاع استخدامه في كتب الاقتصاد والإدارة والمحاسبة . . . وهناك ألفاظ أخرىٰ مرادفة له ، وردت في الكتب الفقهية القديمة ، مثل : التوفير ، والتناهي ، وطلب الغبطة ، أو الحظ ، أو الأحظ ، أو الأحظىٰ . . . وسيرد ذكر بعضها بعد قليل .

هذا دفاع عن صحة استخدام هذا اللفظ ، أما معناه فربما يظن كثير من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أنه السعي وراء الحصول علىٰ أعظم ربح ، بدون أي قيود ، ولذلك رفضوه أو تشككوا فيه . وهذا المعنىٰ غير صحيح ، لأن تعظيم الربح عليه قيود ، سواء أكان ذلك في الاقتصاد الإسلامي أم في الاقتصاد الرأسمالي . وقد تختلف هذه القيود بينهما ، فهي قيود قانونية وضعية في الاقتصاد الرأسمالي ، وقيود فقهية شرعية في الاقتصاد الإسلامي ، قد تتطابق أحياناً وتختلف أخرىٰ . فهي تتطابق مثلاً عندما يتعلق الأمر بالمخدرات والرشوة ، وتختلف عندما يتعلق الأمر بالربا والقمار والغرر والخمر والأعراض . . .

وعلىٰ هذا فإن تعظيم الربح لا بد وأن يفهم علىٰ أنه السعي للوصول إلىٰ أعظم ربح ممكن ، تحت قيود معينة . وهذا التعريف صحيح في كلا النظامين : الإسلامي والرأسمالي ، وإن اختلفت بينهما القيود أحياناً .

هل هناك مواضع فقهية عظّم فيها الفقهاء الربح صراحة ؟

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٢/ ٩٣٠

نعم . فقد تكلم الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ، في كتابه « الحاوي » (باب تصرف الوصي بمال اليتيم) ، عن : « الاجتهاد في توفير الثمن حسب الإمكان ، فإن باعه بثمن هو قادر على الزيادة فيه لم يجز ، سواء كان بيعه بثمن المثل أو أقل أو أكثر ، لأن ترك الزيادة مع القدرة عليها ، عدول عن الحظ لليتيم »[١] ، والتوفير هنا بمعنى : التعظيم ، أي طلب الأعظم ، أو الأعظمي . كما أوجب الفقهاء : « أن يكون البيع عند انتهاء الثمن ، وكمال الربح ، من غير أن يغلب في الظن حدوث زيادة فيه ، لما في بيعه قبل كمال الربح من تفويت باقيه . فإن باعه مع غلبة الظن في حدوث الزيادة في ثمنه لم يجز ، لعدم الحظ لليتيم في بيعه »[٢] ، والانتهاء هنا بمعنى التناهي ، أي التعظيم .

وهناك عبارات أخرى مشابهة ، كقولهم : « تناهي أسعاره » و« أوفر الأثمان »[٣] ، و« الاستقصاء لنفسه »[٤] ، أي طلب الأقصى ، أقصى ما يمكن .

وهذه الإدارة المالية تنطبق قواعدها ومبادئها ، في آن واحد ، على استثمار أموال اليتامى (القاصرين) ، وأموال الأوقاف ، وأموال بيت المال . ولعلها تنطبق أيضاً على استثمار أموال القراض (= المضاربة) ، وكذلك كل إدارة لأموال الغير .

وعندما يقرر الفقهاء أن : « هذا أوفر المياه منفعة ، وأقلها

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٤٤٦ (باب تصرف الوصي بمال اليتيم) و٧/ ٢٣٤ (كتاب الرهن) .
(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٤٤٦
(٣) الحاوي الكبير للماوردي ٩/ ١٥٧ (مختصر القراض) .
(٤) الحاوي الكبير للماوردي ٨/ ٢٣٤ (كتاب الوكالة) .

كلفة »[1] ، ألم يكونوا يعظمون الناتج أو المنفعة أو الإيراد ، ويقللون التكاليف ، من أجل تعظيم صافي الربح ؟

وقد سبق أن نقلنا نصوصاً لابن خلدون ، وجدنا فيها أن الربح يَعظم بِعظم المخاطرة ، أو بنقل السلع من زمان إلىٰ آخر ، أو من مكان إلىٰ آخر .

بل إن علماءنا سبقوا في مجال تعظيم الربح إلىٰ ما هو أدق من هذا وأخفىٰ . فقد قالوا إن المعجل أكثر قيمة من المؤجل ، بافتراض تساويهما في المقدار ، وقد بينا هذا في بحوث أخرىٰ . أفليس هذا من قبيل تعظيم القيم والإيرادات ؟ ذلك لأن المعجل : « أحفظ للمال ، مع اتصال التجارة به »[2] ، أي إنه قابل للانتفاع به ، وإعادة استثماره ، مباشرة بدون تأخير .

كذلك فإن علماءنا منعوا تعظيم الثمن أو الربح من طريق الغش والتدليس وكتمان العيوب . فلو وقع شيء من هذا ، وكان هناك غبن فاحش ، أدىٰ ذلك إلىٰ فسخ العقد ، أو إعطاء الخيار للمشتري في ذلك . لكن لو وقع غبن ، حتىٰ لو كان فاحشاً ، دون أن يترافق هذا الغبن بغش أو خديعة أو تدليس أو كتمان عيوب ، فإن العقد لا يفسخ ، ويعتبر المشتري مقصراً ، إذْ لم يستجمع الخبرة والمعلومات اللازمة له قبل الشراء ، أو لم يلجأ إلىٰ غيره من ذوي الخبرة . ورأىٰ هؤلاء العلماء أن شريعتنا لم يرد فيها نص بالنهي عن الغبن في بيع المساومة ، إنما ورد النهي عن الغبن في بيع الأمانة أو الاسترسال ، حيث يأتمن المشتري البائع ، ويستسلم له ،

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ، ص ١٤٩

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٦/ ٤٤٤

ولا يماكسه ، ولا يساومه ، فعندئذ إذا غبنه كان غبنه ظلماً له ورباً . قال رسول الله ﷺ : « غبن المسترسل ربا »[1] .

قال الحطاب (ـ ٩٥٤هـ) : « لا قيام (أي لا عبرة) في بيع المكايسة (= المساومة) بالغبن »[2] .

« لا قيام للمبتاع في بيع المساومة بغبن (. . .) في المشهور من الأقوال »[3] .

« إن وقع (البيع والشراء) علىٰ وجه المكايسة فلا قيام بالغبن اتفاقاً »[4] .

« والمشهور من المذهب (المالكي) أنه لا قيام بالغبن ، وهو قول أبي حنيفة والشافعي »[5] .

« كيف نفسخ البيع للغبن ، وذلك جائز بين كل متبايعين ، إلا ما خصته السنة بالرد ؟ ولو اشترىٰ رجل (. . .) ما يساوي مئة درهم بألف درهم لزم ذلك ، ولم يفسخ ، ولم يختلف في ذلك »[6] .

« لا أعلم في لزومه خلافاً ، ولو كان بأضعاف القيمة »[7] .

« المغابنة بين الناس ماضية ، وإن كثرت »[8] .

---

(١) سنن البيهقي ٥/٣٤٨ ، وفيض القدير ٤/ ٤٠٠
(٢) مواهب الجليل ٤/٤٦٩
(٣) نفسه ، ص ٤٧٠
(٤) نفسه .
(٥) نفسه ، ص٤٧١ .
(٦) نفسه ، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠
(٧) نفسه ، ص ٤٧٠ .
(٨) نفسه ، ص ٤٧١ .

هذا ما عليه أيضاً العلماء المعاصرون . قال السنهوري : « الفقه الإسلامي (. . .) في أكثر مذاهبه لا يعتد بالغبن ، ولو كان فاحشاً ، إلا إذا صحبه تغرير أو تدليس (. . .) ، وهذا هو شأن أكثر الشرائع الغربية ، فقلّ أن تجد شريعة منها تعتد بالغبن ، إلا في حالات نادرة محدودة »[1] .

ولأهمية هذا الموضوع ودقته وحساسيته ، فقد أفردته ببحث مستقل .

تعظيم الربح جائز :

وبناء على ما تقدم فإن تعظيم الربح جائز في الإسلام ، مع ملاحظة أن هذا التعظيم لا يعمل عمله إلا من حَلالٍ بنظر الشرع ، وعلى فرض تساوي العوامل المؤثرة الأخرى .

١ـ فلو كان لدينا مشروعان استويا في كل شيء إلا الربح ، لاخترنا الأعظم ربحاً ، وإنه لمن السفه ، وخلاف الرشد الذي أمر به الإسلام ، أن نختار الأقل ربحاً ، أو أن يكون اختيارنا عشوائياً .

٢ـ ولو كان لدينا مشروعان استويا في كل شيء إلا الزمن ، لاخترنا الأعجل ربحاً .

٣ـ ولو كان لدينا مشروعان استويا في كل شيء إلا الإيرادات والمصاريف ، لاخترنا الأعظم إيراداً ، والأقل كلفة .

ألسنا في هذا كله نعظم الأرباح ؟ هذا هو فقهنا الإسلامي ، منذ قرون عديدة ، قبل أن ينشأ علم الاقتصاد في الغرب .

* * *

---

(١) مصادر الحق ٢/ ١١٢ و١٣٣

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- الأحكام السلطانية للماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .
- الأشباه والنظائر لابن نجيم (ـ ٩٧٠هـ) ، بتحقيق محمد مطيع الحافظ ، دمشق : دار الفكر ، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م .
- بدائع الصنائع للكاساني (ـ ٥٨٧هـ) ، القاهرة : شركة المطبوعات العلمية ، ١٣٢٨هـ = ١٩١٠م .
- تفسير ابن الجوزي (ـ ٥٩٧هـ) ، بيروت ودمشق : المكتب الإسلامي ، ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م .
- تفسير الرازي (ـ ٦٠٦هـ) ، طهران : دار الكتب العلمية ، د . ت .
- تفسير الطبري (ـ ٣١٠هـ) ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م .
- تفسير القرطبي (ـ ٦٧١هـ) ، بيروت : دار القلم ، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م .
- تفسير الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ، بتحقيق خضر محمد خضر ، ومراجعة عبد الستار أبو غدة ، الكويت : وزارة الأوقاف ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .
- الحاوي الكبير للماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ، بتحقيق محمود مطرجي وزملائه ، بيروت : دار الفكر ، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م .
- سنن ابن ماجه (ـ ٢٧٥هـ) ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، د . ت .

ـ سنن أبي داود (ـ ٢٧٥هـ) ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرىٰ ، ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م .

ـ سنن البيهقي (ـ ٤٥٨هـ) ، بيروت : دار الفكر ، د . ت .

ـ سنن الترمذي (ـ ٢٧٩هـ) ، بتحقيق أحمد شاكر ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ سنن النسائي (ـ ٣٠٣هـ) ، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، حلب : مكتبة المطبوعات الإسلامية ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م .

ـ صحيح مسلم (ـ ٢٦١هـ) ، بشرح النووي (ـ ٦٧٦هـ) ، بيروت : دار الفكر ، د . ت .

ـ فيض القدير للمناوي (ـ ١٠٢٩هـ) ، بيروت : دار المعرفة ، ١٣٩١هـ = ١٩٧٢م .

ـ مسند الإمام أحمد (ـ ٢٤١هـ) ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ مصادر الحق في الفقه الإسلامي للسنهوري ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .

ـ المغني لابن قدامة (ـ ٦٢٠هـ) ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م .

ـ مغني المحتاج للخطيب الشربيني (ـ ٩٧٧هـ) ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرىٰ ، ١٣٧٤هـ = ١٩٥٥م .

ـ مقدمة ابن خلدون (ـ ٨٠٨هـ) ، بتحقيق علي عبد الواحد وافي ، القاهرة : دار نهضة مصر ، د . ت .

ـ مواهب الجليل للحطاب (ـ ٩٥٤هـ) ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الادخارُ (المصرفي) والاستثمارُ في اقتصادٍ إسلامي[(١)]

« نحن أناس من العرب ، كنا في شقاء شديد ، وبلاء شديد ، نمص الجلدَ والنوىٰ من الجوع ، ونلبس الوبر والشعر ، ونعبد الشجر والحجر . فبينا نحن كذلك إذ بعث رب السموات ورب الأرضين ، تعالىٰ ذكره وجلت عظمته ، إلينا نبيّاً من أنفسنا ، نعرف أباه وأمه » .

المغيرة بن شعبة

(صحيح البخاري ، باب الجزية والموادعة مع أهل الحرب ٤/١١٨) .

مقدمة :

من المعلوم أن الدخل (= الناتج) يساوي الاستهلاك مضافاً إليه الادخار ، ثم الادخار يأخذ سبيله إما إلىٰ الاكتناز ، وإما إلىٰ الاستثمار .

سنتكلم في هذه الورقة، عن الادخار والاكتناز والاستثمار والمصارف .

الادخار :

إن ما يتبقىٰ من الدخل (= الناتج) بعد الاستهلاك يسمىٰ فائضاً أو فضلاً (سورة البقرة ٢٣٧) أو عفواً (سورة البقرة ٢١٩) أو ادخاراً .

---

(١) ورقة مقدمة إلىٰ ملتقىٰ الفكر الإسلامي الرابع والعشرين ، الجزائر ، ١١ ـ ١٥ جمادىٰ الأولىٰ ١٤١١هـ = ٢٨ تشرين الثاني ـ ٢ كانون الأول ١٩٩٠م .

والادخار عبارة وردت في القرآن والسنة . ففي سورة آل عمران ٤٩ قوله تعالىٰ علىٰ لسان عيسىٰ عليه السلام : ﴿ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ﴾ . وفي الحديث عن عمر رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان (. . .) يحبس (= يدخر) لأهله قوت سنتهم (صحيح البخاري ، كتاب النفقات ، ٧/ ٨٠) ، فقوت سنة للأسرة لا يعد ادخاراً ممنوعاً أو اكتنازاً محرماً .

وفي بعض النصوص ورد الادخار بمعناه لا بلفظه . ففي سورة يوسف الآية ٤٧ـ٤٨ : ﴿ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ ﴾ ، فذروه هنا أي ادخروه من السبع السمان للسبع العجاف ، بطريقة ادخارية ملائمة « في سنبله » ، تمنع عنه السوس ، لا سيما لذلك الوقت . وتُحصنون هنا بمعنىٰ تَدخرون (في الحصن) .

وليس الادخار ما يفيض عن حاجات الغذاء فقط ، بل يمتد أيضاً إلىٰ الفائض عن جميع الحاجات الاستهلاكية . فيشمل العُروض (= السلع) والنقود .

وليس الادخار مقصوراً علىٰ الأفراد والأسر ، بل يمتد كذلك إلىٰ المنشآت والشركات والحكومات .

وربما ظن البعض أن الناس لا يدخرون ، وأن مدخراتهم لا يمكن جذبها إلىٰ منشآت الأعمال ، إلا بواسطة الربا (= الفائدة) . والحق أن دوافع الادخار أرحب من هذا بكثير ، نذكر منها :

١ـ الادخار لأيام الشيخوخة « خذ من شبابك لهرمك » .

٢ـ الادخار للطوارىء « خبىء قرشك الأبيض ليومك الأسود » . وفيه يدخل ادخار السنوات السمان للسنوات العجاف . وفيه يدخل ادخار

الصحة للمرض « خذ من صحتك لمرضك » (صحيح البخاري ، باب ما جاء في الرقاق ، ٨/ ١١٠) .

٣ـ الادخار للذراري ، وفيه قوله ﷺ : « إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » (صحيح البخاري ، كتاب الوصايا ، ٤/ ٣) . وفيه أيضاً قول عمر بن عبد العزيز في وصف الإمام العادل : « الإمام العادل كالأب الحاني على ولده ، يسعى لهم صغاراً ، ويعلمهم كباراً ، يكتسب لهم في حياته ، ويدخر لهم بعد مماته » .

٤ـ الادخار لشراء بعض السلع المعمّرة والأصول الثابتة الاستهلاكية ، بقصد الاستمتاع والاقتصاد في الوقت والكلفة والجهد .

٥ـ الادخار لتحسين المركز المالي والاستثمار وشراء الأصول الإنتاجية بغرض الحصول على الغلات أو النواتج أو الدخول أو العوائد .

هذا وقد ثبت لدى الاقتصاديين أن معدلات الفائدة وتقلباتها ، لا سيما في البلدان الإسلامية ، ليس لها إلا أثر مهمل على الادخار (والاستثمار) . ثم إن جذب المدخرات يمكن أن يتم بواسطة القِراض (= الاشتراك بحصة من الربح) بدل القرض الربوي .

وبما أن الادخار = الدخل (أو الناتج) ـ الاستهلاك ، فمن الممكن إذن زيادة الادخار ، بزيادة الدخل أو بنقصان الاستهلاك .

من وسائل الإسلام لزيادة الدخل :

١ـ مراعاة الفطرة بالاعتراف بالحوافز ، كحافز الملكية الخاصة والميراث . فكل جهد أو مسعى لزيادة الإنتاج أو الدخل إنما تعود ثمرته على صاحبه وأسرته .

٢ـ الأمر بالسعي والعمل وتعظيم المنافع في الدين والدنيا والعمارة وإحياء الموات .

٣ـ الأمر بالاتقان والتجويد .

٤ـ لا دخل بلا إنتاج أو توزيع مشروع ، فلا دخل من باطل ، ولا من حرام (ربا ، ميسر ، احتكار ، رشوة. . .) .

٥ـ النهي عن الكسل والبطالة والعجز والتسول وإضاعة المال .

٦ـ إقطاع الأرض أو المعدن (رقبةً أو منفعة) بناء علىٰ معيار القدرة والكفاءة ، لا بناء علىٰ معيار النفوذ والحسب والنسب. . . إلخ .

٧ـ منع الزكاة عن القوي القادر علىٰ العمل الواجد لفرصته المحصل لكفايته .

٨ـ اعتدال معدلات الزكاة وسائر أنواع التوظيف المالي ، فهي إذن لا تفل عزيمة المنتجين ، ولا تثبط هممهم ولا تقبض آمالهم عن السعي وزيادة النشاط والإنتاج والدخل .

ومن وسائل الإسلام للحد من الاستهلاك :

١ـ إن الاستهلاك المباح واقع بين حدّين : حد التقتير وحد السرَف . فالتقتير ضار بالأجسام والعقول والأرواح ، ومضعف للكفاءة والقدرة ، وكذلك السرف مؤدّ إلىٰ الهدر والضياع والترهل .

٢ـ لئن كان السرف معصية ، فإن التبذير أو الترف يكاد يكون شركاً أو كفراً . وآيات القرآن في ذلك واضحة .

٣ـ حاجات المسلمين إذن تشتمل علىٰ الضروريات والحاجيات والتكميليات (= التحسينيات) ولكنها لا تصل إلىٰ السرفيات والترفيات والتبذيريات . كما لا يدخل فيها المحرمات كشرب الخمرر ، أو تعاطي المخدرات ، أو الاشتغال باللهو المحرم ، أو لبس الحرير والذهب للرجال ، أو اتخاذ آنية الذهب والفضة في البيوت أو المنشآت أو

المؤسسات أو أي نوع من أنواع الاستهلاك الهادف إلىٰ التقليد أو التفاخر أو الخيلاء أو التكبر أو حب الظهور .

وبعبارة أخرىٰ فإن الحاجات عندنا مقتصرة علىٰ « الطيبات » دون « الخبائث » . وللطيبات علاقة بالنوع (سلع دون سلع) وعلاقة بالمقدار (بحيث لا يصل إلىٰ سرف ولا ترف ولا تبذير) . والطيبات لا تضم التكميليات فقط ، بل تضم أيضاً الحاجيات والضروريات .

الاكتناز :

الاكتناز أو الكنز عبارة وردت في القرآن (سورة التوبة ٣٤ و٣٥) وفي الحديث : « أنا مالك أنا كنزك » (صحيح البخاري ، باب وجوب الزكاة ، ٢/ ١٣٢) ، « من كنزها فلم يؤدّ زكاتها » (المرجع نفسه ٢/ ١٣٣) .

وقد أورد ابن العربي المالكي (ـ ٥٤٣هـ) في أحكام القرآن ٢/ ٩٢٨ سبعة أقوال في معنىٰ الكنز :

١ـ المجموع من المال علىٰ كل حال ؛

٢ـ المجموع من النقدين (الذهب ، والفضة) ؛

٣ـ المجموع منهما ما لم يكن حلياً (مباحاً للاستهلاك بدون سرف) ؛

٤ـ المجموع منهما دفيناً ؛

٥ـ المجموع منهما ما لم تؤدَّ زكاته ؛

٦ـ المجموع منهما ما لم تؤدَّ منه الحقوق ؛

٧ـ المجموع منهما ما لم ينفق ويهلك في ذات الله ؛

يلحظ من هذه الأقوال ، مع غض النظر عن بعض التفاصيل ، خلاف العلماء في مال الكنز : هل هو الذهب والفضة (سواء كان نقوداً أو حلياً) أم هو كل مال ؟ وخلاف العلماء في حقيقة الكنز : هل يعد المال كنزاً إذا أديت زكاته (وسائر الحقوق المترتبة فيه) أم لا يعدّ ؟

ويفهم من هذه الأقوال أن الكنز هو المال المجموع أو المحبوس (أي الذي أُخرج عن التداول أو عن الدورة الاقتصادية) ، وأن فيه معنىٰ الدفن أو الإخفاء (هرباً من الزكاة أو من الحقوق الأخرىٰ) . وهذان المعنيان للاكتناز نجدهما أيضاً في اللفظ الفرنسي المقابل thésaurisation المستمد من لفظ trésor (وأصله thesaurus) الذي يطلق اليوم ويراد به « الخزينة » فعيلة بمعنىٰ مفعولة أو مفعول : مخزون . والمخزون فيه معنىٰ الخفاء والجمع ﴿ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰ ﴾ [المعارج : ١٨] .

ومع أن لفظ الاكتناز ورد في القرآن بخصوص الذهب والفضة ، إلا أنه يتعلق بالنقود وغيرها من الأموال . ذلك بأن الذهب والفضة ربما يحتملان المعنىٰ النقدي (الدراهم والدنانير) والمعنىٰ السلعي ، وأن كلاً من الاستهلاك والادخار والاكتناز والاستثمار قد يكون نقوداً وقد يكون مالاً آخر . فالاستثمار يضم رأس المال الثابت ورأس المال المتداول (المخزون السلعي) . والاكتناز بهذا المعنىٰ ، الذي يمتد إلىٰ النقود وغيرها من الأموال ، كان أحد الأقوال السبعة المشار إليها آنفاً في معنىٰ الكنز .

وللعلماء في معنىٰ الكنز ، حتىٰ هذا التاريخ ، قولان أساسيان ، وإليهما ترجع الأقوال السبعة التي نقلها ابن العربي :

* فريق يرىٰ أن المال إذا أديت زكاته فليس بكنز . ويبدو هذا الرأي ، إذا ما قيس بالرأي الآخر ، أقرب إلىٰ آية التوبة والعقوبة الواردة فيها ،

وأقرب إلىٰ الأحاديث النبوية الواردة في عقوبة منع الزكاة وسائر الحقوق .

* فريق يرىٰ أن المال يمكن أن يعد كنزاً ، حتىٰ لو أديت زكاته . ويبدو أن هذا الرأي أقرب إلىٰ رأي رجال الاقتصاد .

- فالمال يمكن أن يعد كنزاً ، حتىٰ لو أديت زكاته .

- وذلك إذا لم يرصد لإنفاق استهلاكي (مؤجل) أو إنفاق استثماري أو إنفاق خيري .

وعلىٰ هذا فالعقوبة الواردة في سورة التوبة ٣٥ ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ تفرض علىٰ :

- من يكنز ؛

- ولا يؤدي الزكاة (وسواها من الحقوق المترتبة في المال) .

وهو معنىٰ قوله تعالىٰ ﴿الذين يكنزون . . . ولا ينفقونها﴾ ، فقوله ﴿لا ينفقونها﴾ ليس له نفس معنىٰ ﴿يكنزون﴾ ، بل يضيف إلىٰ ﴿يكنزون﴾ معنىٰ آخر ، وإن كانت عقوبة الكنز أقرب إلىٰ عقوبة منع الزكاة . ففي الحديث : « ما من صاحب إبل ولا بقر ولا غنم ، لا يؤدي حقها ، إلا أقعد لها يومَ القيامة (. . .) تطؤه ذات الظلف بظِلْفها ، وتنطحه ذات القَرن بقرنها » (صحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، ٣/ ٢٤) . وبهذا تلاحظ أن العقوبتين متشابهتان : عقوبة منع زكاة الذهب والفضة ، وعقوبة منع زكاة الإبل والبقر والغنم ، إلا أن كلاً منهما مشاكِلة لطبيعة المال غير المزكىٰ ، فالسوائم تطأ وتنطح ، والذهب والفضة تُحمَىٰ ويُكْوَىٰ بها .

بل لقد ورد في الحديث أيضاً ما يفيد أن عقوبة كنز الذهب والفضة هي عقوبة منع الزكاة عليها والحقوق : « ما من صاحب ذهب ولا فضة ،

لا يؤدي منها حقها ، إلا إذا كان يوم القيامة صُفحتْ له صفائحُ من نار ، فأُحمي عليها في نار جهنم ، فيكوىٰ بها جنبهُ وجبينه وظهره » ٢(صحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، ٣/١٧) .

ويمكن القول باختصار أن الكنز درجتان (أو دركتان) : كنز جمع ، وكنز منع . الأولىٰ (الجمع والدفن) معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿يكنزون﴾ ، والثانية (منع الحقوق المالية) معنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ولا ينفقونها﴾ . وباجتماعهما يكون الاكتناز كاملاً ، أقبح ما يكون .

وعليه فإن الاكتناز هو حبس النقود (وغيرها) عن الإنفاق (الاستهلاكي + الاستثماري + الخيري) ، وهو ظاهر في قوله تعالىٰ : ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها﴾ .

وبعبارة أخرىٰ فإن :

- من جمع مالاً فائضاً عن استهلاكه ،
- فلم يؤد زكاته ولا سائر الحقوق المالية المفروضة فيه .
- ولم يرصده لاستهلاك مؤجل (مشروع) ـ حالة الادخار المشروع ـ مع ملاحظة إمكان وضعه في حسابات حالّة (= تحت الطلب) ، كما سيأتي .
- ولم يستخدمه في استثمار (مشروع) ،
- ولم ينفقه في المصالح العامة أو الخيرية .

فإنه يعتبر مرتكباً لإثم الكنز . وعقوبة المال المكنوز الذي لم تؤدَّ زكاته لا شك أكبر بكثير من عقوبة المال المكنوز الذي أديت زكاته .

وقد أنزل الشافعية (الغزالي وغيره) النقود منزلة الحاكم أو القاضي بين الأموال الأخرىٰ (مقياس للقيم) ، وجعلوا حبس النقود بمثابة حبس القاضي في سجن يمتنع عليه القضاء فيه .

وذهب بعض العلماء إلىٰ أن الذهب سمي ذهباً لأنه مهيأ للذهاب بالإنفاق ، وإلىٰ أن الفضة سميت فضة لأنها معدة للانفضاض ، أي التفرق بالإنفاق . وقال بعضهم : ربما جُعلت النقود (المعدنية) مستديرة لكي تدور ، أي تتداول .

وإذا رجعنا إلىٰ دوافع الادخار وجدنا أن بعضها يمكن تلبيته باستثمارات مؤجلة ، وبعضها الآخر باستثمارات حالَّة ، مع الانتباه إلىٰ أن عائد هذه الاستثمارات يزيد بزيادة الأجل وبزيادة الخطر . فما كان منها للطوارىء واهتبال الفرص حسن فيه البحث عن استثمارات حالة ، مثل الأصول القابلة للتنضيض (= التسييل) الفوري أو مثل الودائع تحت الطلب في المصارف . فالنقود تبقىٰ نقوداً سواء كانت في الجيوب أو في الحسابات المصرفية الحالة ، لأن النقود في الاصطلاح تشمل ، حتىٰ في مفهومها الضيق ، النقود المتداولة خارج المصرف المركزي ، والمصارف التجارية ، والودائع الحالة (= تحت الطلب) .

وعليه فإذا أردنا مكافحة الاكتناز ، كان لا بد من اتخاذ بعض الوسائل لهٰذا الغرض ، منها :

١ ـ إيجاد فرص استثمارية حلال ؛

٢ ـ إيجاد فرص استثمارية طويلة الأجل ومتوسطة ، لتلبية تطلعات الراغبين في عائد أكبر مقابل أجل أطول ؛

٣ ـ إيجاد فرص استثمارية قصيرة الأجل وحالة ، لتلبية تطلعات الراغبين في النضوض (= السيولة) ؛

٤ ـ توفير مُناخ الأمان والاستقرار ، بحيث يأمن رب المال علىٰ ماله لدىٰ الغير .

أما مكافحة الاكتناز عن طريق الإصدار النقدي التضخمي ، فهٰذا غير

جائز عندنا . وعلينا أن نلاحظ هنا أن الذين يدخرون كثير منهم من يرغب في الحفظ والضمان والنماء وسرعة النضوض ، وقليل منهم من يرغب في تحويل مدخراته إلىٰ كنز ، وتحويل كنزه إلىٰ رِكاز (مال مدفون في الأرض لآجال طويلة) ، ما لم يكن جَموعاً مَنوعاً ، هَلوعاً جَزوعاً (انظر سورة المعارج ١٩ ـ ٢١) .

الاستثمار :

الاستثمار هو طلب الحصول علىٰ الثمار ، والثمار (أو الغلات أو العوائد) لا بد لها من « أصول » (= ثروة) ثابتة أو متداولة ، كالأشجار أو الآلات أو الأراضي أو الأسهم . . . ويتكلم فقهاؤنا عن بيع الأصول والثمار (المغني لابن قدامة ٤/١٨٦) . والأصل عندهم هو ما كان له ثمر ، مَرةً بعد مرة . ومنه : ثمَر الشيءُ إذا تولد منه شيء آخر ، وثمَّر الرجل مالَه : أحسن القيام عليه ونمَّاه .

والاستثمار ، عند الاقتصاديين ، ليس بعيداً عن هذا ، فهو تكوين « أصول » ثابتة أو متداولة ، بقصد الإنتاج أو تنمية الإنتاج ، من طريق تثبيت أو رفع الطاقة الإنتاجية للفرد أو للمنشأة أو للمجتمع ، ولا سيما في ظل التقدم التكنولوجي المستمر . وحتىٰ يكون هناك استثمار صافٍ موجب ، لا بد أن يكون مقدار الاستثمار الإجمالي (= غير الصافي) أكبر من مقدار الاهتلاك (=الاندثار) الذي يلحق بالأصول الثابتة ، نتيجة البِلىٰ أو التقادم الفني .

وما يعد استثماراً علىٰ مستوىٰ الفرد أو الوحدة (الإنتاجية) قد لا يعد استثماراً علىٰ مستوىٰ الجماعة . فإذا اشترىٰ زيد أصول عمرو ، فأصول المجتمع لا تزيد ، لأن أصول زيد زادت (استثمار موجب) وأصول

عمرو نقصت (استثمار سالب) بالمقدار نفسه (نقل ملكية من شخص لآخر) .

وقد يكون شخص المدخر والمستثمر واحداً ، كالفرد الذي يستثمر مدخراته في منشأة فردية ، أو في شركة يكون فيها شريكاً بعمله وماله معاً (شركة عِنان مثلاً) . كما قد يكون شخص المدخر مستقلاً عن شخص المستثمر ، كالفرد الذي يستثمر مدخراته في شركة يكون فيها شريكاً بماله دون عمله (شركة قِراض أو مضاربة) .

ومن أجل تحقيق كفاءة (= فاعلية) الاستثمار ، هناك عدة مبادىء ، نذكر بعضها مما راعاه أسلافنا العظام .

بعض مبادىء الاستثمار :

١ ـ مبدأ التوافق بين العائد والخطر :

ظن بعض العلماء المعاصرين (منهم محمد باقر الصدر في اقتصادنا ص ٦٣٣) أن المخاطرة حرام في الإسلام ، فلا دور لها إذن في الاقتصاد الإسلامي . وهذا الظن في غير محله ، لأن المخاطرة مخاطرتان : حرام كمخاطرة القمار ، وحلال كمخاطرة الأنشطة الاقتصادية ، وقد بينت في موضع آخر (كتابي أصول الاقتصاد الإسلامي ص ٩٧ و ٢١٨) أن المخاطرة هي عندي من عوامل الإنتاج « التابعة » (خلافاً للمستقلة) ، ومن ثَم يجب أن يتناسب العائد مع الخطر . وهذا حافز على ركوب الأخطار في المشاريع الاستثمارية التنموية .

٢ ـ مبدأ التفضيل الزمني :

وهنا أيضاً ظن بعض العلماء (منهم المودودي في الربا ص ١٨ ـ ٢١ ، والصدر في اقتصادنا ص ٦٣٨) أن الزمن الحاضر لا يزيد ثمناً على الزمن

المستقبل . وهذا غير صحيح ، فكما أن تحريم القمار أوهم البعض بتحريم المخاطرة كلها ، فكذلك تحريم الربا أوهم بتحريم ثمن الزمن كله . هذا مع أن القرض يكمن فيه ثمن الزمن في صورة ثواب ، وأن البيع الآجل تجوز فيه الزيادة للتأجيل . فللزمن عند الفقهاء حصة من الثمن ، والبدَل الحال أعلىٰ قيمة من البدَل المؤجل إذا تساويا . وفي هذا قول ابن القيم (ـ ٧٥١هـ) في الجواب الكافي ص ٣٨ : « إذا تساوىٰ النقد والنسيئة ، فالنقد خير » ، وقول السرخسي (ـ ٤٩٠هـ) في المبسوط ١٣/ ٧٨ : « المؤجل أنقص في المالية من الحال » ، وقول الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) في الأم ٣/ ٦٢ : « الطعام الذي إلىٰ الأجل القريب أكثر قيمة من الطعام الذي إلىٰ الأجل البعيد » (انظر كتابي الربا والحسم الزمني ، وكتابي بيع التقسيط) .

وعلىٰ هذا ، فإننا في مجال تقويم المشروعات ، إذا كنا أمام مشروعين استثماريين ، متساويين في كل شيء ، إلا في الزمن ، بحيث إن الأول يُدِرُّ ثماره قبل الآخر ، اخترنا الأول ، وإلا كنا مضيعين للمال الذي مقداره هو الفرق في الزمن فحسب . وبهذا أعطىٰ علماؤنا مفهوماً متطوراً لإضاعة المال ، فصار عندهم من إضاعة المال ترجيح المؤجل علىٰ المعجل .

٣ـ مبدأ تكلفة الفرصة : Opportunity Cost

إذا كان لدينا مشروعان استثماريان ، متساويان في كل شيء ، إلا أن الأول عائده أكبر من عائد الآخر ، فإذا اخترنا الآخر ، ولو كان عائده موجباً ، نكون قد ضيعنا الفرق بين العائدين ، أي إن اختيارنا للفرصة الأخرىٰ كلفنا الفرق الذي فاتنا نتيجة تفويت الفرصة الأولىٰ ، واختيار الفرصة الأخرىٰ .

وفي هذا أيضاً كان لعلمائنا المسلمين سبق . يقول العز بن عبد السلام (ـ ٦٦٠هـ) في قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٨٩/٢ : « لا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح » . ويقول ابن حزم (ـ ٤٥٦هـ) في الأخلاق والسير في مداواة النفوس ص ٢٢ : « من شغل نفسه بأدنى العلوم ، وترك أعلاها ، وهو قادر عليه ، كان كزارع الذرة في الأرض التي يجود فيها البُر ، وكغارس الشعْراء (ثمر حامض تميل إليه الإبل) حيث يزكو (= ينمو) النخل والزيتون » (انظر مزيداً من الشواهد والأقوال في كتابي أصول الاقتصاد الإسلامي ص ٩٢ و ١١٣) .

إن الله سبحانه وتعالى لا يشغله شأن عن شأن ، لكن العباد يشغلهم شأن عن شأن ، فيجب أن يشغلهم الشأن الأهم .

المال لا يقدمه المدخرون إلى المستثمرين مجاناً :

مع أن الفائدة حرام في الإسلام ، إلا أن المال لا يقدم مجاناً لأغراض الاستثمار ، لأنه ليس من الموارد الحرة ، بل هو من الموارد الاقتصادية (المحدودة ، النادرة) التي يتم إنتاجها واكتسابها ، فيكون فيه تعب وكلفة وثمن ، بخلاف الموارد الجاهزة طبيعياً بدون إنتاج ، لا كلفة لها ولا ثمن .

غير أن ثمن المال ليس هو الفائدة ، بل هو حصة محددة من الربح المتوقع ، يفترض أنها أعلى من الفائدة ، لما فيها من المخاطرة ، والمخاطرة في الإسلام تزيد في الكسب والربح ، فالربح يُستحق بالمال والعمل (عنصرين إنتاجيين مستقلين) والمخاطرة (عنصر إنتاجي تابع) .

وبما أن القرض في الإسلام مجاني لا فائدة عليه ، فهو إذن من عقود الإرفاق والتبرع ، يقدم لاستهلاك ضروري ، ولا يقدم لاستهلاك

كمالي ، أو لاستثمار تجاري . فالطريق لتقديم المال للتجارة والاستثمار هو القِراض (= المضاربة) ، وهذا ما يجعل للمال كلفة ، ولكنها احتمالية . فإذا لم يربح المشروع فلا شيء لرب المال ، وإذا خسر فالخسارة عليه ، وإذا ربح فله حصة من الربح ، يزيد مقدارها بزيادة مقدار الربح .

وقد شُرِع القِراض ، بدل القَرض (الربوي) ، لأن رب المال قد لا يستطيع استثماره بنفسه ، في منشأة فردية أو في شركة يكون فيها شريكاً بماله وعمله ، لكونه صغيراً أو يتيماً أو مشغولاً أو قليل الخبرة أو عديمها ، ولا يشترط بالضرورة أن يكون غبياً (قارن الهداية ٣/ ٢٠٢) .

القرض العام :

قد تحتاج الحكومة إلىٰ مال لغرض إداري أو اقتصادي ، فتلجأ إلىٰ الضرائب أو القروض أو الإصدار النقدي . ولا ريب أن الحكومة ، في ظل الإسلام ، يمكنها أن تلجأ إلىٰ الاقتراض بدون فائدة ، من الناس ، وقد فعل الرسول ﷺ ذلك ، إذ اقترض من المياسير ، متعجلاً زكاة عامين أو ثلاثة (المبسوط للسرخسي ٣/ ٥٠ ، وشفاء الغليل للغزالي ص ٢٤٢ ، والاعتصام للشاطبي ٢/ ١٢٢ ـ ١٢٣ ، ونيل الأوطار للشوكاني ٤/ ١٨٦) .

وتجد عند الجويني (ـ ٤٧٨هـ) والغزالي (ـ ٥٠٥هـ) والشاطبي (ـ ٧٩٠هـ) بعض التفصيلات .

كما يمكن للحكومة ، في ظل الإسلام ، أن تلجأ إلىٰ التمول بالقراض ، وهذا في الحالات التي تسمح باشتراك الأفراد في الملكية (قطاع مشترك أو مختلط) .

لكن إذا وجدت الحكومة أن قرضها لا يكتتب فيه أحد بالمجان ، ولم تُرِد أن تجبرهم عليه ، وأن الفرض من التمول لا يسمح بدخولها في شركة مع الأفراد ، فهل يجوز لها أن تصدر قروضاً أو سندات عامة بفائدة ؟ وبعبارة أخرىٰ هل يكون للقروض العامة في الربا حكم مختلف عن القروض الخاصة، مشابه للحكم في البيوع المؤجلة وتقويم المشروعات؟

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : أمرني رسول الله ﷺ أن أجهز جيشاً ، فنفدت الإبل ، فأمرني أن آخذ علىٰ قلائص (وفي رواية : قِلاص ، جمع قَلوص : ناقة فتية) الصدقة . فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلىٰ إبل الصدقة (رواه أحمد في مسنده ٢/ ١٧١ ، والحاكم في المستدرك ٢/ ٥٧ ، وأبو داود ٣/ ٢٥٠ ، والبيهقي ٥/ ٢٨٧ و ٢٨٨ ، وانظر فتح الباري ٤/ ٣٤٧) .

رأىٰ البعض أن هذا القرض « الربوي » جاز لأنه قرض عام لبيت المال (إعلاء السنن ١٤/ ٣٧٤) . وربما كان جوازه للضرورة ، أو للحاجة العامة ، بناء علىٰ قاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وقاعدة الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة .

وقد طرحت هذه المسألة الشائكة في مجلة الوعي الإسلامي الكويتية عدد جمادىٰ الآخرة ١٤١٠هـ ، كما طرحتها علىٰ أنظار العلماء في المجمع الفقهي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في ١٥ رجب ١٤١٠هـ .

ولا تزال المسألة قيد البحث والدراسة ، ولا يزال الحديث المذكور « البعير بالبعيرين » لم يجد حتىٰ الآن من درسه دراسة نقلية وعقلية وافية ، لا من الفقهاء ولا من الاقتصاديين . وربما استشهد به بعض العلماء علىٰ جواز البيع بالتقسيط ، وهو استشهاد في غير محله ، وغيره يغني عنه .

دور المدخرات المصرفية في تمويل عمليات الاستثمار والتنمية :

الفرد يستهلك ، وقد يدخر ، مكتنزاً أو مستثمراً ، وقد يكتفي باستثمار مدخراته ، فيمول استثماراته تمويلاً ذاتياً ، وقد يلجأ إلىٰ استثمار مدخرات الآخرين .

كذلك المشروع قد يدخر محتفظاً بجزء من أرباحه في صورة احتياطيات ، حتىٰ إذا ما استثمر استخدم احتياطياته لتمويل استثماراته تمويلاً ذاتياً . وقد يلجأ المشروع إلىٰ استثمار مدخرات الآخرين ، إما مباشرة بالاتصال بأرباب المال ، إذ يصدر قروضاً أو أسهماً ، وإما بصورة غير مباشرة ، عن طريق المصارف ، إذ يقترض منها ما يحتاج إليه .

إن عمليات الإنتاج والاستثمار والتنمية لا بد لها من مال ، فكل إنتاج يحتاج إلىٰ عناصر إنتاج يتم التأليف بينها بنسب ملائمة : مال وعمل . فلا يكفي مال بلا عمل ، ولا عمل بلا مال .

ومن الملاحظ أن بعض البلدان الإسلامية (النفطية) تفيض في عنصر المال ، وتعجز في عنصر العمل ؛ وأن بعض البلدان الإسلامية تفيض في عنصر العمل ، وتعجز في عنصر المال ، فالأولىٰ بلدان فائض مالي ، والأخرىٰ بلدان عجز مالي . الأولىٰ تستثمر جزءاً كبيراً من فائضها في مصارف أجنبية ، والأخرىٰ تقترض بالفائدة من هذه المصارف الأجنبية وسواها . فمن المناسب إذن أن يقوم تعاون بين الفريقين المسلمين ، بما يحقق التكامل بينهما والتقارب (لا سيما في ظل هذه الاتجاهات العالمية نحو التكتل والوحدة) ، وبما يساعدهما معاً علىٰ إقامة علاقاتهما وفق الإسلام .

المصارف :

يستطيع الإنسان أن يقرض نقوده مباشرة إلىٰ المشروعات ، كما يستطيع أن يقرضها إلىٰ المصارف أولاً ، لتعيد إقراضها ثانياً إلىٰ المشروعات . فالمصارف تنهض إذن بدور الوسيط (المالي المتخصص) بين المقرضين والمقترضين . نعم ربما يكون عائد المقرض في حالة الإقراض المباشر أعلىٰ منه في حالة الإقراض المصرفي ، كما قد يكون عبء المقترض في حالة الاقتراض المباشر أدنىٰ منه في حالة الاقتراض من المصرف ، والمقصود بالعبء هنا العبء المالي ، إلا أن المقرضين قد يفضلون الإقراض إلىٰ المصرف ، لأنه أملأ (أعلىٰ ملاءة) وأقدر علىٰ توزيع المخاطر ، والمقترضين قد يفضلون الاقتراض من المصرف لأنه أسهل وأسرع .

ولئن كانت هذه هي الوظيفة الأولىٰ للمصرف (الائتمان : قرضاً وخصماً وكفالة) ، إلا أن هذا لا يمنع من قيام المصرف بوظائف أخرىٰ ثانوية ، مثل قبول ودائع الأمانة (= تأجير الصناديق الحديدية) وتحصيل الأوراق التجارية وقسائم الأرباح وإجراء الحوالات والمُصَارفات وتقديم المشورة والتوسط في الاكتتاب بالأسهم وغير ذلك .

وقد استطاعت المصارف ، لا سيما التجارية منها ، أن تخلق النقود (المصرفية الائتمانية) ، فالوديعة (= القرض الدائن) تخلق القرض (المدين) ، والقرض (المدين) يخلق الوديعة (= القرض الدائن) . وبما أن هذه المصارف لا تحتفظ إلا باحتياطي نقدي جزئي ، فإنها تستطيع تكبير (= مضاعفة) حجم الودائع والقروض ، أي حجم الائتمان ، أي تستطيع خلق النقود بما يتناسب مع حجم المعاملات والأنشطة الاقتصادية .

وهذا يفيد أن المصارف تعمل بآلية من شأنها زيادة حجم المدخرات . فإذا كان الاحتياطي النقدي مثلاً هو الخمس ١/ ٥ ، وكانت الودائع الأولية (= الأصلية) ١٠٠ ، فإن مجموع الودائع (الأولية + المشتقة) تصبح ١٠٠ × ٥ = ٥٠٠ ، المشتقة منها تساوي ٥٠٠ ـ ١٠٠ = ٤٠٠ ، والعدد ٥ هو مُضاعِف الائتمان ، وهو مقلوب كسر (نسبة) الاحتياطي النقدي الذي هو الـ ١/ ٥ .

وعلىٰ هذا الأساس ، فإن الترخيص لفرد أو لشركة بإنشاء مصرف يعتبر امتيازاً عظيماً ، لأن المصرف يعمل ، إلىٰ حد كبير ، بأموال الغير ، فتشكل هذه الأموال « رافعة » عظيمة للأرباح ، لا يمكن تحقق مثلها بسهولة بممارسة أنشطة أخرىٰ . وهذه الميزة نفسها هي التي تغري البعض بممارسة الأعمال المصرفية في الظلام (بدون ترخيص حكومي) ، في الأسواق السوداء . وهذه الميزة نفسها هي التي دعت بعض العلماء ، مسلمين وغيرهم ، إلىٰ اقتراح منع المصارف التجارية من خلق النقود (بفرض احتياطي نقدي كامل ١٠٠٪) ، أو إلىٰ المناداة بتأميمها ، أو إلىٰ ضرورة إشراك الجماعة ، أو اختصاصها ، بأرباح إصدارها .

المصارف الإسلامية :

غير أن المصارف الإسلامية ، باعتبار الفائدة حراماً ، لا تستطيع أن تقترض (من المودعين) وتقرض (إلىٰ المشروعات) ، فلو لجأت إلىٰ القرض لكان عليها أن تقترض وتقرض مجاناً بلا فائدة . ولا مصلحة ولا حافز للمصارف أن تقوم لتتعامل خيرياً بالمجان .

ولهذا عدلت المصارف الإسلامية عن القَرض إلىٰ القِراض (= المضاربة) ، فهي تتلقىٰ الودائع لا بالفائدة ، بل لقاء حصة من الربح

تحدد نسبتها ، لا مبلغها ، مقدماً . وتمنح التمويل لا بالفائدة ، بل لقاء حصة من الربح تحدد نسبتها بالطريقة نفسها .

وهذا لا يعني أن المصارف الإسلامية تقتصر في عملياتها الدائنة والمدينة على القِراض (= المضاربة) فحسب ، بل إنها تمارس عمليات أخرى ، كالإجارة والمرابحة والضمان . وهي في الواقع العملي آخذة في التنازل المتزايد عن عمليات القِراض إلى عمليات المرابحة ، أي عن عمليات المشاركة إلى عمليات المداينة . فهي تشتري السلع بثمن نقدي وتبيعها بثمن مؤجل ، لتكسب الفرق بين الثمنين . ثم إذا ما ماطل العميل في الدفع ، ربما فرضت عليه غرامة تأخير .

لا ريب أن انتقال المصارف الإسلامية من الشركة إلى الدين إنما يعني السير في طريق العودة إلى التشابه مع المصارف التقليدية . أليست المصارف تاجرة نقودٍ وديون ؟

ولا ريب أن قيام المصارف الإسلامية يعتبر خطوة جريئة رائدة ، إلا أن محافظتها على الأصالة والتميز والوضوح صار مَطلباً ملحاً . أما البعض الذي يبدي ذرائعَ وحججاً للدفاع المتحمس عن المرابحات والمداينات فأخشى أن يكون قد نسي ما كان يبديه أنصار الفائدة دفاعاً عنها . ومن يدري ؟ لعل تلك الذرائع والحجج تخدم المصارف التقليدية أكثر مما تخدم المصارف الإسلامية ، والله أعلم .

خاتمة :

هناك دوافع مشروعة للادخار ، لا تقتصر على طلب الربح فقط ، ويمكن أن يزيد الادخار بزيادة الدخل ، أو بنقصان الاستهلاك ، وللإسلام وسائل للتأثير الإيجابي على كل من المتغيرين .

وفيما عدا الأغراض المشروعة للادخار ، فإن المقادير المتبقية منه تعدّ ادخاراً عقيماً غير منتج ، اكتنازاً ممنوعاً ، وحتىٰ في مجال الأغراض المشروعة للادخار ، من الممكن استثمار المدخرات في أصول إنتاجية ، أو وضعها ، إذا كانت نقدية ، في حسابات استثمارية حالّة أو مؤجلة لآجال مناسبة ، ووجود مثل هذه الحسابات يقلل من فرص الاكتناز . والكانز آثم لا سيما إذا منع الزكاة وحقوق المال .

وفي تقويم الاستثمارات والمفاضلة بينها ، أوضحنا إسهام علماء المسلمين في بيان أثر الخطر ، والزمن ، والمنفعة (تكلفة الفرصة) .

ومع أن الفائدة حرام في الإسلام ، إلا أن تغير معدلاتها ليس له من تأثير يذكر علىٰ الادخار والاستثمار ، وأن المال لا يقدم عادة للاستثمار علىٰ أساس القرض المجاني ، بل علىٰ أساس القِراض ، ذي الربح المحتمل . ومع أن الفائدة علىٰ القرض حرام ، ومن ثَم ليس للزمن قيمة إلا قيمة الثواب ، غير أن للزمن قيمة مؤكدة في كل من البيوع المؤجلة وتقويم المشروعات .

وتساءلنا ، بالاستناد إلىٰ بعض النصوص ، عما إذا كان يمكن للحكومة ، استثناءً من أصل حرمة الربا في القرض ، أن تقترض بفائدة ، لأجل الضرورات والحاجات العامة . ولايزال هذا التساؤل موضع فحص وتأمل .

قد يستثمر الإنسان مدخرات نفسه ، أو مدخرات غيره التي يستطيع الحصول عليها ، إما من أصحابها مباشرة ، أو بالواسطة من طريق المصارف . إن للمصارف وظيفة قد لا تستطيع النهوض بها وسائل أو مؤسسات أخرىٰ قائمة . وتضطلع المصارف التجارية أيضاً بوظيفة خلق النقود الكتابية (= نقود الودائع) ، مما يجعل للمصارف دوراً خطيراً ،

ولأصحابها امتيازاً كبيراً ، ولهذا انقسمت الآراء حيال هذه الوظيفة بين مانع لها أو مجيز ، ثم انقسمت آراء المجيزين حيال أرباح الإصدار الناجمة عن هذه الوظيفة ، بين قائل بتركها للمصرف ، أو بمشاركة الجماعة له فيها ، أو باختصاص الجماعة بها جميعاً .

وتختلف المصارف الإسلامية عن المصارف التقليدية بأنها من الناحية النظرية ، عدلت عن القَرض إلىٰ القِراض أي عن المداينات إلىٰ المشاركات ، ولكنها من الناحية العملية ما فتئت تبرر عدولها عن المشاركات إلىٰ المداينات ، كالمرابحات والمؤاجرات التمويلية .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .
- ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .
- ابن عبد السلام : العز ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، بيروت : دار الجيل ، ط ٢ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .
- ابن العربي : أحكام القرآن ، بتحقيق محمد علي البجاوي ، بيروت : دار الفكر ، د . ت .
- ابن قدامة : المغني مع الشرح الكبير ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م .
- ابن القيم : كتاب الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، بيروت : دار الندوة الجديدة ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ .
- أبو داود : سنن أبي داود ، بعناية محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة : دار إحياء السنة النبوية ، د . ت .
- أحمد : مسند الإمام أحمد ، بيروت : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .
- البخاري : صحيح البخاري ، القاهرة : دار الحديث ، د . ت .
- البيهقي : السنن الكبرىٰ ، بيروت : دار الفكر ، د . ت .
- الجويني : غياث الأمم في التياث الظُّلَم (الغِياثي) ، بتحقيق عبد العظيم الديب ، القاهرة : دار الأنصار ، ط ٢ ، ١٤٠٠هـ .

- الحاكم : المستدرك على الصحيحين في الحديث ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

- دنيا ، شوقي : تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م .

- السرخسي : المبسوط ، بيروت : دار المعرفة ، ط ٣ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

- الشاطبي : الموافقات ، بتعليق عبد الله دراز ، القاهرة : المكتبة التجارية الكبرىٰ ، د . ت .

- الشافعي : الأم ، القاهرة : طبعة الشعب ، د . ت .

- الصدر : محمد باقر : اقتصادنا ، بيروت : دار التعارف ، ط ١٣ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

- عبد العزيز ، شعبان فهمي : رأس المال في المذهب الاقتصادي للإسلام ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، د . ت .

- عفر ، محمد عبد المنعم : نحو النظرية الاقتصادية في الإسلام ، الدخل والاستقرار ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .

- العوضي ، رفعت السيد : منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، د . ت .

- الغزالي : شفاء الغليل في بيان الشَّبَه والمُخِيل ومسالك التعليل ، بتحقيق محمد الكبيسي ، بغداد : مطبعة الإرشاد ، د . ت .

- المرغيناني : الهداية شرح بداية المبتدي ، القاهرة : البابي الحلبي ، د . ت .

- مسلم : صحيح مسلم بشرح النووي ، القاهرة : طبعة الشعب ، د . ت .

- المصري : رفيق يونس : أصول الاقتصاد الإسلامي ، دمشق : دار القلم ، بيروت : الدار الشامية ، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م .

ـ ـــ : الأموال القِيمية هل فيها ربا ؟ محاولة للبحث عن حدود دقيقة للربا المحرم ، مقالة بمجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٠٦ ، جمادىٰ الآخرة ١٤١٠هـ ، يناير ١٩٩٠م ، ص٤٤ ـ ٤٩ .

ـ ـــ : بيع التقسيط ، دمشق : دار القلم ، بيروت : الدار الشامية ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م .

ـ ـــ : الربا والحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي ، جدة : دار حافظ ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م .

ـ المودودي ، أبو الأعلىٰ : الربا ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م .

ـ يسري ، عبد الرحمن : دراسات في علم الاقتصاد الإسلامي ، الاسكندرية : دار الجامعات المصرية ، ١٩٨٨ م .

ـ يوسف ، يوسف إبراهيم : استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام ، القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

النظام الاقتصادي في الإسلام

(ملخص محاضرة)

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام علىٰ سيد المرسلين وبعد ،

فإن البشر ينعمون في هذه الحياة الدنيا بنوعين من الموارد :

موارد حرة : كالهواء وحرارة الشمس وضوئها ومياه الأنهار والآبار والبحار ومساقط المياه والغابات. . . إلىٰ آخر هذه الموارد التي ليست مملوكة لأحد ، ولا ثمن لها ، مع أن قيمتها في حياة الناس حاسمة .

موارد محدودة : كالموارد الاستهلاكية والموارد الإنتاجية التي يتزاحم الناس علىٰ تملكها ، ويتفاوتون في قدرتهم علىٰ هذا التملك ، فمنهم الثري الذي يتمتع بمستوىً عالٍ من الإشباع ، ومنهم الفقير الذي هو محروم حتىٰ من الكَفاف وسد الرمَق .

ويحاول الفقير أن يدير موارده ، بحيث يحصل منها علىٰ أفضل منفعة ممكنة ، في سد حاجاته وحاجات عياله . وهذه هي المشكلة الاقتصادية التي يحس بها الفقير ، ولا تكاد تحتاج إلىٰ بيان .

ومع أن الثري يعيش في رغد نسبي ، إذا ما وزنت حاجاته بموارده ، إلا أنه يشعر دائماً بالحاجة أيضاً إلىٰ حسن إدارة هذه الموارد ، واستغلالها الاستغلالَ الأمثل ، من أجل تعظيم منفعته منها ، ومن أجل منافسة الآخرين في تحسين مستواه المعاشي ومركزه الاجتماعي .

وليس معنىٰ الثراء في الإسلام ، ولا في الاقتصاد ، أن يبذر الثري ثروته يميناً وشمالاً ، ذلك لأنه مسؤول اجتماعياً ، ومسؤول دينياً ، ففي الحديث الشريف قوله ﷺ : « لن تزولَ قدَما عبدٍ يومَ القيامةِ حتىٰ يُسأل عن أربع خصال : عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وفيم أنفقه ، وعن علمه ماذا عمل فيه » ، رواه الترمذي وقال : حسن صحيح .

ويتميز النظام الاقتصادي الإسلامي عن غيره من النظم بأنه نظام مستمد من الدين الإسلامي والقيم الإسلامية ، كالعدالة ، والشورىٰ ، والصبر ، والمسؤولية ، والاستقلالية والبعد عن التقليد الأعمىٰ .

وبما أن الموضوع يتعلق بالنظام الاقتصادي ، فلا بد من معرفة موقف الإسلام من الأركان الثلاثة التي يقوم عليها كل نظام اقتصادي ، ألا وهي : الملكية ، والحرية ، والتوزيع .

الملكية :

الملكية في الإسلام ليست ملكية عامة كما هو الغالب في الاقتصاد الاشتراكي ، ولا ملكية خاصة كما هو الغالب في الاقتصاد الرأسمالي . إن للملكية في الإسلام أصولاً ثلاثة هي : الملكية الخاصة ، والملكية العامة ، وملكية الدولة ، ولكل واحدة من هذه الملكيات نطاق محدد ، ووظيفة مستقلة .

والملكية الخاصة هي ملكية الأفراد والشركات ، والملكية العامة هي ملكية الجماعة .

ولعل « الأرض » أوضح مثال للتفريق بين الملكيات الثلاث . فالأرض التي أسلم عليها أهلها هي ملك خاص لهم باتفاق الفقهاء ،

والأرض العامرة طبيعياً كالغابات هي ملك عام لجماعة المسلمين (وقف عام) ، والأرض المَوات هي ملك للدولة . ويتضح الفرق بين الملكية العامة وملكية الدولة في أن الملكية العامة لا يجوز للدولة أن تتصرف بها بالبيع أو بإقطاع رقبتها لأحد ، أما ملكية الدولة فيجوز للدولة أن تتصرف بها ، فتبيعها أو تُقْطِعها وفقاً للمصالح الشرعية .

الحرية :

الأصل في النظام الاقتصادي الرأسمالي هو الحرية ، والأصل في النظم الاقتصادية الاشتراكية هو التدخل (تدخل الدولة) ، أما في الإسلام فهناك أصلان : أصل الحرية ، وأصل التدخل أي هناك ، كما ذكرنا أيضاً في باب الملكية ، نطاق لكل من الحرية والتدخل ، وإن كان النظامُ الاقتصادي الإسلامي أَمْيَلَ إلىٰ الحرية الاقتصادية والمنافسة « الشريفة » منه إلىٰ التدخل الاقتصادي من جانب الدولة .

غير أن مفهوم الحرية الاقتصادية في الإسلام مختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم الحرية الاقتصادية الرأسمالية ، ولا سيما في واقعها التطبيقي ، حيث النزوع فيه إلىٰ الاحتكارات الكبرىٰ (الشركات المتعددة الجنسيات) ، مع ما في هذا من تقييد كبير للحرية والمنافسة .

إن الإسلام إذْ أعطىٰ للناس حرية الإنتاج والاستهلاك والعمل ، إنما قيدهم في الوقت نفسه بآداب الإسلام ، وزودهم بالأدوات التي تجعل حريتهم حقيقية لا مجرد شعارات زائفة . فقد حرر الإسلام الناس من الفقر والجوع والجهل والخوف والظلم والطغيان والشرك والعقائد الفاسدة . فليس واحد من أصحاب السلطان ولا أرباب الأموال والأعمال هو الرازق ، إنما الله تعالىٰ هو الرازق ، المانح المانع ، المحيي المميت ، يَبْسط ويَقْدِر ، ويخفض ويرفع ، ويعطي ويمنع . . .

إن حريتنا الإسلامية هي الحرية التي حماها رسول الله ﷺ بقوله : « وأيم الله لو أن فاطمة بنتَ محمدٍ سرقت لقطعتُ يدَها » (رواه الشيخان وغيرهما) ، وصانها أبو بكر الصديق رضي الله عنه بقوله : « القوي فيكم عندي ضعيف حتىٰ آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم عندي قوي حتىٰ آخذ الحق له » ، وأعلنها عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله : « متىٰ استعبدتم النّاسَ وقد ولدتْهم أمهاتُهم أحراراً ؟ »

التوزيع :

التوزيع في النظام الاقتصادي الإسلامي يتجلىٰ علىٰ ثلاثة مستويات

* الأول : توزيع الثروات ؛
* الثاني : توزيع الدخول (= العوائد) علىٰ عوامل الإنتاج ؛
* الثالث : إعادة التوزيع .

وينبني التوزيع الأول علىٰ الكفاءة ، الواقعة أو المتوقعة (جهاد ، مسابقة ، إحياء) . وينبني التوزيع الثاني علىٰ المعاوضة ، والتوزيع الثالث علىٰ الحاجة (كالصدقات) ، أو علىٰ الصلة (كنفقات الأقارب) ، أو علىٰ الدعوة (كتأليف القلوب) .

ويدخل في التوزيع الأول : توزيعُ الأرض ، والغنائمِ المنقولة ، والمعادنِ ، والمياهِ ، والكلأ ، والنارِ . . . كما يدخل فيه الكلام عن الحِمَىٰ والإحياء والإقطاع والسبَق .

أما التوزيع الثاني فهو توزيع العوائد علىٰ عناصر الإنتاج :

* فالأرض تجوز إجارتها بأجر معلوم ، كما تجوز مشاركتها بحصة من الناتج (مزارعة أو مساقاة) .

* والعمل يجوز أن يكون له أجر معلوم ، كما يجوز أن يشترك بحصة من الناتج ، كما في المزارعة والمساقاة ، أو بحصة من الربح الصافي كما في المضاربة ، كما يجوز للعمل عندي أن يجمع بين الأجر والشركة .

* ورأس المال في الإسلام نوعان :

ـ رأس مال قِيْمي ، كالدابة والسيارة والعقار والآلة ، وهو رأس المال القابل للإجارة يجوز تأجيره بأجر معلوم ، كما يجوز تأجيره بحصة من الناتج أو من الربح .

ـ رأس مال مِثْلي ، كالنقود والقمح والشعير ، وهو رأس المال القابل للقرض ، يجوز إقراضه ولكن بدون ربا ، ويجوز أن يشترك بحصة من الربح الصافي . وهو ، علىٰ خلاف العمل ، لا يجوز أن يجمع بين الأجر والحصة ، لما في ذلك من شبهة الربا . والربا في الإسلام من المفاهيم الدقيقة ، فالزيادة المشروطة علىٰ القرض ربا حرام ، في حين أن الزيادة المشروطة علىٰ البيع حلال ، كما في بيع السلَم وبيع النسيئة ، ذلك بأن للزمن حصة من الثمن ، كما يقول الفقهاء .

وكما أن للعمل ولرأس المال أن يشتركا بحصة من الربح ، فكذلك نرىٰ أن للمخاطرة ، بوصفها عاملاً تابعاً من عوامل الإنتاج ، دوراً في الكسب والتوزيع ، فالعامل قد يأخذ أجراً محدوداً إذا لم يتحمل مخاطرة ، ولكنه إذا تحمل مخاطرة ، أخذ حصة من الربح يتوقع أن تزيد علىٰ أجره المعلوم ، وهذه الزيادة إنما هي في مقابل المخاطرة .

والخسارة المالية في الشركات إنما تقع دائماً علىٰ عاتق رأس المال ، ولا يتحمل العمل منها شيئاً .

وبهذا نرىٰ أن الإسلام لم ينظر إلىٰ عوامل الإنتاج نظرة واحدة ، بل كانت له نظرة مختلفة إلىٰ كل منها ، فمركز العمل فوقَ مركز المال ، إذْ

جاز له الأجر ، كما جازت الشركة ، بل جاز له الجمع بينهما ، قال تعالىٰ : ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء : ٧٠] . ومركز المال القِيْمي فوق مركز المال المِثْلي ، فالمال القيمي جاز له الأجر ، كما جازت له الشركة ، أما المال المِثْلي فلا يجوز له الأجر ، إنما تجوز له الشركة فقط .

* * *

نكتفي بهذا القدر في الكلام عن النظام الاقتصادي في الإسلام ، إنما هي إشاراتٌ ولُمَحٌ لا يتسع المقام لتفصيلها ، ولتفصيلها مواضعُ أُخَر ، والحمد لله رب العالمين .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هل للربح حد أعلى؟[1]

مقدمة :

تحديد الأرباح فيه معنىٰ التسعير ، إلا أنه يختلف عنه من حيث إن تحديد سعر الوحدة المبيعة يوحّد سعر الوحدة ، ولكنه لا يوحّد ربح الوحدة ، لأن تكاليف الإنتاج تختلف من منتج لآخر (يلاحظ أن التاجر يعدّ منتجاً بالمعنىٰ الاقتصادي) ، وسينتج المنتِج الوحدةَ المسعّرةَ ما دام سعرها يغطي تكاليف إنتاجها ، ويترك للمنتج هامشاً ربحياً مقبولاً له .

حول معنىٰ السؤال :

السؤال المطروح يحتمل أكثر من معنىٰ :

١ـ المعنىٰ الأول : تحديد ربح الوحدة المبيعة بواسطة الدولة . وهذا يمكن أن يأخذ صورة تحديد هامش معين لربح الوحدة . فإذا كان الهامش ٢٠٪ مثلاً ، وكانت تكلفة الوحدة ١٠٠ ، كان الثمن المحدد للوحدة هو ١٢٠ . فإذا اختلفت تكاليف المنتجين اختلف سعر الوحدة المبيعة في السوق ، وكان لها أكثر من سعر .

٢ـ المعنىٰ الثاني : تحديد ربح الوحدة المبيعة بواسطة المنتج نفسه (دِيانياً) ، كأن يتحرج المنتج أو البائع من أن تزيد أرباحه علىٰ حد معين ، بحيث يرىٰ أن تجاوزه لهذا الحد يدخله في حد الربح الفاحش .

٣ـ المعنىٰ الثالث : تحديد الربح الكلي للمنتج أو التاجر ، بحيث إن

---

(١) ورقة مقدمة إلى المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

الربح الفائض (= الزائد على الحد) لا يكون من حق هذا المنتج أو التاجر ، بل من حق جهة أخرى : الفقراء مثلاً ، أو الدولة (ضريبة ١٠٠٪ على الأرباح إذا تجاوزت حداً معيناً) .

وأرجح أن المقصود بالسؤال هو المعنيان الأولان ، دون المعنى الثالث . ومع ذلك ففي السؤال شيء من الغموض والإبهام ، فإننا لا نعرف السائل ، كما لا نعرف حدود السؤال ، برغم أهمية ذلك في باب المفتي والمستفتي ، وأهميته أيضاً في توجيه الجواب ، وبسطه أو اختصاره .

تلمس الجواب في أبواب الفقه الإسلامي :

١- في الشريعة الإسلامية جاء النهي عن الاحتكار والخِلابة (= الخديعة) ، والغبن ، والنجش ، والغش ، والغرَر ، والظلم ، والضرر ، والضرار (= مقابلة الضرر بالضرر) ، وأكل أموال الناس بالباطل . . . إلخ .

٢- كما جاء الأمر بالحق ، والعدل ، والإحسان ، والاعتدال ، والنصح ، والسماحة في البيع والشراء وغيرهما .

٣- وقررت الشريعة مبدأ التراضي في العقود والمعاملات ، والبعد عن الإكراه والقسر والإلزام .

٤- كما ورد الحديث النبوي الشريف في عدم التسعير . واتفق الفقهاء على مبدأ عدم تدخل الدولة في الأسعار . وأجاز بعضهم التدخل في حالات استثنائية محدودة ، كالاحتكار والاضطرار والتواطؤ والمجاعة والأزمة .

وعندئذ لا بد من أن يكون التسعير عادلاً يراعي مصلحة الطرفين :

البائع والشاري ، فليس أحدهما أولىٰ بالرعاية من الآخر . والسعر العادل هو سعر المثْل الذي لا يجحف بواحد من الفريقين .

لمحة مفيدة في هذا الباب من علم الاقتصاد :

١ـ يرىٰ الاقتصاديون أن تحديد أثمان المنتجات (= السلع والخدمات) إذا كان الثمن المحدد فيه أعلىٰ من ثمن التوازن (= الثمن الحرّ ، الذي يتحدد بتفاعل قوىٰ العرض وقوى الطلب) في السوق ، فهذا التحديد شكلي لا أثر له ، إذ لا يتعارض هذا الثمن المحدد من السلطة مع ثمن التوازن المحدد بصورة طبيعية في السوق . أما إذا كان الثمن المحدد أقل من ثمن التوازن ، فهذا من شأنه زيادة الكميات المطلوبة من السلعة ، ونقصان الكميات المعروضة منها ، وحدوث عجز في هذه الكميات المعروضة ، مما يؤدي إلىٰ عدم إمكان تلبية الطلب كله ، ونشوء طوابير انتظار ، ونشوب مشاكسات بين الباعة والمشترين ، وتفشي الرشوة بين التجار ومراقبي التسعيرة ، ووجود مستهلكين راغبين (ولا سيما من الأثرياء القادرين) في الحصول علىٰ السلعة في الأسواق السوداء ، أي بثمن أعلىٰ من ثمن التسعيرة ، وهذا يعني فشلاً في سياسة التسعير ، تزداد نسبته بازدياد الكميات المبيعة في الأسواق السوداء . وهو ما عبّر عنه فقهاؤنا القدامىٰ بعبارات قريبة من هذه العبارات .

٢ـ يتحدث الاقتصاديون الوضعيون ، في نظرية الإنتاج ، عن « تعظيم أرباح المنتجين » (أي محاولة المنتجين تحقيق أعظم ربح ممكن) ، في مقابل حديثهم ، في نظرية الاستهلاك ، عن « تعظيم منافع المستهلكين » (أي محاولة المستهلكين تحقيق أعظم منفعة ممكنة) . كما يتحدثون ، في نظرية التوزيع ، عن « الأرباح العادية » و« الأرباح غير العادية » .

والربح بالمعنىٰ الاقتصادي هو ما يتبقىٰ من الإيرادات ، بعد طرح التكاليف ، علىٰ أن يدخل في هذه التكاليف التكاليف الصريحة والضمنية . والمقصود بالصريحة هو ما يدفع منها بالنقد فعلاً ، والمقصود بالضمنية هو ما يحسب لصاحب العمل من أجر مثْله في السوق ، وما يحسب للأرض أو للعقار من كراء المِثل ، إذا كان ملكاً لصاحب العمل ، غير مستأجَر ، فالربح الناجم من الإيرادات ، بعد طرح هذه التكاليف كلها ، هو ما يسمىٰ بالربح الاقتصادي ، تمييزاً له عن الربح المحاسبي الذي يكون أكبر من الربح الاقتصادي بمقدار التكاليف الضمنية .

وهذا الربح الاقتصادي هو عائد المخاطرة ، والابتكار . وبما أن حصة الابتكار من الربح حصة مؤقتة تؤول إلىٰ الاضمحلال والتلاشي ، ما لم يتجدد هذا الابتكار باستمرار ، فإن الربح يبقىٰ بصورة أساسية وعادية عائدَ المخاطرة .

الخلاصة :

في ضوء ما تقدم من مذكرات خاطفة ، أقترح أن يكون قرار مجلس المجمع الموقر علىٰ مثل هذه الصورة :

« لم يحدد الإسلام للربح ، من حيث المبدأ ، حداً معيناً ، ولا حداً أعلىٰ ، ولا حداً أدنىٰ ، وكذلك الأمر في كل نظام اقتصادي حر . فالسلعة الواحدة قد يكون ربحها كبيراً في بلد معين ، وصغيراً في بلد آخر ، بسبب أن مستوىٰ المعيشة في البلد الأول أعلىٰ منه في البلد الآخر ، هذا إلىٰ أسباب أخرىٰ لا نرىٰ التطويل بذكرها .

غير أن تطبيق آداب الإسلام في المعاملات ، وقواعد المنافسة في الاقتصاد ، يمنع من تحقيق أرباح فاحشة غير مقبولة » .

وأوصي المجلس الموقر بألا تكون صياغة القرار ، في حال الموافقة ، علىٰ مثل هذه الصورة :

« ليس للربح حد أعلىٰ في الإسلام » ، لأن هذه العبارة مع صحتها ، إلا أنها تكون موضع استغلال من خصوم النظام الاقتصادي الإسلامي ، وموضع توهم من عامة الناس ، والله أعلم بالصواب .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الصرف باستخدام الشيكات(١)

صيغة السؤال :

صرف النقود في المصارف ، هل يستغنىٰ فيه عن القبض بالشيك الذي يتسلمه مريد التحويل ؟ وهل يكتفىٰ بالقيد في دفاتر المصرف لمن يريد استبدال العملة بعملة أخرىٰ مودعة في المصرف ؟

الجواب :

المعلوم من الأحكام الشرعية أن الصرف ، أي تبادل العُمَل (= العُملات) ، يجب أن يتم « يداً بيد » ، أي حالاً في مجلس العقد بلا تأخير ولا تأجيل ، بل يَدفع نقداً ويقبض نقداً . والسؤال هنا : هل يجوز أن يدفع نقداً إلىٰ المصرف ويقبض المُعَادِلَ من النقد الآخر من المصرف بشيك ؟ أو أن يدفع إلىٰ المصرف نقداً بشيك ويقبض منه نقداً آخر بشيك ؟

لو كان الشيك نقوداً ، لما كان ثمة تردد في القول بالجواز . لكن الشيك لا يعتبر نقوداً ، لا في نظر المسلمين ، ولا في نظر أهل الاقتصاد والقانون ، بل هو وسيلة (= ورقة تجارية) لتداول ما يسميه رجال الاقتصاد بـ « النقود الكتابية » monnaie scripturale (= نقود الودائع ، والمقصود بالودائع هنا علىٰ أرجح الأقوال : الودائع الجارية لا المؤجلة) . ونقود الودائع هذه هي أحدث وأهم أنواع النقود في النظم النقدية الحديثة . وقد بحث العلماء المسلمون المعاصرون في نقود حديثة

---

(١) ورقة مقدمة إلى المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي ، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م .

أخرىٰ ، هي النقود الورقية ، ولكني لا أعلم أحداً بحث ، حتىٰ الآن ، في هذه النقود الكتابية .

والنقود الكتابية هي النقود التي تصدرها المصارف التجارية ، وسمّيت كذلك لأنها مجرد قيد كتابي في دفاتر المصرف . ولا تدخل في النقود القانونية (= العملة) ، بمعنىٰ أن القانون الوضعي لا يجبر الناس علىٰ قبولها ، كما يجبرهم علىٰ قبول النقود الورقية ، التي تعتبر نقوداً إلزامية ، لا يجوز لأحد أن يمتنع عن قبولها في الوفاء بالالتزامات .

وعلىٰ هذا فإن الإجابة عن هذا السؤال لعلّها تتطلب تحرير النظر في أمرين :

١ـ الشيك ليس نقداً ؛

٢ـ الشيك وسيلة لتداول نقود تسمىٰ النقود الكتابية (= نقود الودائع) ، وهذه النقود لا نعلم أحداً من فقهاء المسلمين وخبرائهم قد درسها دراسة جادة . وهي نقود تصدرها المصارف التجارية ، لا الدولة (ما لم تكن هذه المصارف التجارية مصارف حكومية مؤممة) ، والمأثور عن علماء المسلمين أن إصدار النقود من الوظائف السلطانية ، لا يجوز لغير الإمام إصدارها . كما أن هذه النقود الكتابية تعتمد المصارف التجارية في إصدارها علىٰ الودائع . ويذكر بعض كتاب الاقتصاد الوضعي أنها خَلْقُ شيء من لا شيء ، وهذا غير صحيح ، لأن أحداً لا يخلق شيئاً من لا شيء إلا الله ، ولأن إصدارها غير ممكن إلا بوجود مقدار معين (= احتياطي نقدي) من النقود القانونية ، يتمثل في « الودائع الأولية » . كما أن هذا الإصدار غير ممكن أيضاً إذا قام العميل بسحب الوديعة ، وهو ما يسمىٰ في لغة أهل الاختصاص « تسرب الودائع » .

وتتلخص آلية إصدار هذا النوع من النقود بأن الودائع تخلق

القروض ، والقروض تخلق الودائع ، ويزداد حجم الإصدار كلما زاد حجم الاحتياطي النقدي ، وانخفضت النسبة القانونية المطلوب المحافظة عليها من هذا الاحتياطي ، ولم يكن هناك عوائق (= أزمات) مانعة من الإصدار .

ولو كانت الودائع المصرفية ودائع حقيقية بالمعنىٰ الفقهي ، لما أمكن للمصرف أن يتصرف بها ، بإقراضها إلىٰ الآخرين . وعندئذ يكون الاحتياطي النقدي ١٠٠٪ . ولكن الودائع المصرفية أقرب إلىٰ القروض منها إلىٰ الودائع ، بل هي قروض فقهاً وقانوناً ، ذلك لأن المصرف يقترضها ويضمن رَدَّها . ومع ذلك فهي تحتفظ بشيء من الشبه بالودائع ، من حيث إن المصرف ملزم ، في الفن المصرفي ، بحفظ مقدار معين منها ، هو الاحتياطي النقدي القانوني .

وعليه فلو كان الاحتياطي النقدي المطلوب كاملاً (١٠٠٪) لا جزئياً ، وكانت القروض التي تمنحها المصارف لا ترتد إليها في صورة ودائع ، فإن نقود الودائع لا يمكن إصدارها .

ولأخذ فكرة عن قدرة المصارف التجارية علىٰ إصدار هذا النوع من النقود ، نقول بأن الاحتياطي النقدي إذا كانت نسبته المطلوبة هي ١/ ٥ (الخمس) ، فإن المصرف ، بافتراض عدم التسرب ، يستطيع إصدار نقود ودائع بمقدار خمسة أضعاف الودائع الأولية ، فلو كانت هذه الودائع بمقدار ١٠٠ لأمكنه إصدار نقود ودائع (أولية + مشتقة) مجموعها ٥٠٠ .

هذا وإن إصدار نقود الودائع في المصارف التجارية يعتبر من أهم وأخطر أنشطتها علىٰ الإطلاق ، وهو نشاط ضمني ، لا تنص عليه صراحة أنظمة هذه المصارف ، ولوائح أنشطتها .

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن الشيك ، في غير مجال الصرف ، لا غبار عليه شرعاً ، فلو اشتريتُ سلعة ما ، وسددتُ ثمنَها بشيك ، فإن بائعي يستطيع تحصيل هذا الشيك من المصرف المسحوب عليه ، نقداً أو بالتحويل من حسابي لحساب البائع .

إنما المشكلة في الصرف ، من حيث إن الصرف لا يجوز فيه التأخير أو التأجيل في القبض ، فهل نعتبر قبض الشيك كقبض النقود ؟

إنه بالرغم من التحفظات التي أبديناها آنفاً ، في هذا الباب ، حول الشيك والنقود الكتابية ، إلا أنه يمكن القول بأن الشيك نعم ليس نقوداً ، ولكنه قريب منها ، من حيث إنه حال الدفع ، غير مؤجل ، فلو قبضه قابض وتقدم به إلىٰ المصرف المسحوب عليه دون إبطاء ، لسدّد إليه المصرف قيمته فوراً . ولو اعترض معترض علىٰ الشيك بأنه قد يكون بلا رصيد ، أي ليس له مقابل وفاء (= مؤونة) لدىٰ المصرف ، لأمكن الجواب بأن هذا الخطر في الشيك لا يزيد علىٰ الخطر المحتمل في النقود الورقية أيضاً بأن تكون مزيفة . ولو قيل بأن الشيك متصل بنقود غير قانونية ، بالمعنىٰ السابق ذكره ، لأمكن الجواب بأن هذه ميزة لا سيئة ، لأن التراضي (علىٰ الشيك) أفضل في الشرع من الإلزام (بالنقود الورقية) .

الخلاصة :

إذا اعتبرنا الشيك حوالة علىٰ مقترض أو وديع ، أو توكيلاً بالقبض ، فلا يبدو فيه أي مشكلة شرعية تمنع من قبوله .

ولكن إذا نظرنا إلىٰ الشيك من حيث إنه وسيلة لتداول نوع من النقود تسمىٰ في عصرنا « النقود الكتابية » (= نقود الودائع) ، فلا يمكن الحكم

عليه قبل الحكم على هذه النقود . وهذا يحتاج إلى دراسة اقتصادية وفقهية جادة .

ولعلي أميل ، من باب الاستحسان والتيسير ، ولا سيما مع رسوخ العرف وعموم البلوى ، إلى أن قبض الشيك يقارب قبض النقود ، وما قارب الشيء أخذ حكمه ، وهو الجواز هنا ، وإن كان الأصل أو القياس يمنع من هذا الجواز ، لأن المعروف فقهاً هو التشديد على مبدأ التقابض النقدي في مجلس المصرف ، ومن الصعب أن نتصور امتداد هذا المجلس لحين قبض الشيك من الصرف المسحوب عليه نقداً .

كما أميل أيضاً إلى أن عميل المصرف إذا عقد صرفاً مع المصرف ، فدفع العميل إلى المصرف نقداً ما ، فسجّل له المصرفُ المُقَابِلَ في حسابه ، فهذا عندي ، والله أعلم ، في حكم قيام المصرف بدفع النقود ، ومن ثم قيام العميل بإعادتها للإيداع في المصرف ، ولا حاجة لهذه الإطالة الشكلية .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هل يجوز أن يفرض الدائن غرامة مالية جزائية علىٰ مدينه المتأخر عن الوفاء؟(١)

صيغة السؤال المطروح :

الشرط الجزائي وصورته أن المدين إذا تأخر عن سداد الدين في المدة المحددة بينهما ، فله (أي للبنك) الحق بأن يفرض علىٰ المدين غرامة مالية بنسبة معينة جزائية بسبب التأخير عن السداد في الموعد المحدد .

الجواب :

إني أرىٰ أن هذه الغرامة المالية ، سواء أكانت مقطوعة ، أم في صورة نسبة من رأس مال الدين ، وسواء أكان المدين غنياً مماطلاً ، أم فقيراً عاجزاً عن الدفع ، فإنها تضارع ربا النسيئة المحرم ، وهي تشبه ما يعرف في القوانين الوضعية بـ « فوائد التأخير » . فالفوائد في هذه القوانين نوعان : فوائد تعويضية ، كأن يقرضه ١٠٠ (مائة) في مقابل ٥ (خمسة) كل سنة ، وفوائد تأخيرية ، كأن يشترط عليه ، إذا تأخر في سداد هذا القرض ، ٩ (تسعة) كل سنة . والفوائد التعويضية والفوائد التأخيرية كلتاهما محرمة شرعاً ، فهي من باب قول المدين لدائنه : « أَنْظِرْني أَزِدْكَ » ، أو الدائن لمدينه : « تَقضي أم تُرْبي ؟ » . وقد كانوا في الجاهلية يقترضون القرضَ أحياناً بفوائد تأخيرية فقط ، أي بدون فوائد تعويضية . ففي تفسير الطبري ٦/٨ (طبعة محمود وأحمد شاكر) « أن

(١) ورقة مقدمة إلى المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

ربا الجاهلية : يبيع الرجلُ الرجلَ البيعَ إلىٰ أجل مسمىٰ ، فإذا حلّ الأجل ، ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه » .

« كانوا في الجاهلية يكون للرجل علىٰ الرجل الدين ، فيقول : لك كذا وكذا وتؤخر عني ، فيؤخر عنه » .

فإن كان المدين عاجزاً عن الدفع ، فلا وجه لتغريمه في قول أحد من القدامىٰ أو المعاصرين . وإن كان المدين غنياً مماطلاً ، فقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلىٰ جواز التعويض عن المماطلة ، متفقين علىٰ مبدأ التعويض أو التغريم ، ومختلفين قليلاً في طريقة تقديره (هل يقدر وفق ربح المصرف ، أو وفق ربح المثل ؟) ، ولا أوافقهم علىٰ رأيهم . نعم « لَيُّ الواجِد يُحِلُّ عرضَه وعقوبتَه » ، كما في الحديث الشريف ، لكن العقوبة لا يمكن أن تكون هنا عقوبة مالية . قال الجصاص في « أحكام القرآن » ١/ ٤٧٤(طبعة دار الفكر) : « المراد بالعقوبة هنا : الحبس ، لأن أحداً لا يوجب غيره » ، وقال أيضاً : « لاتفاقهم علىٰ أنه لم يرد غيره » .

وقد سبق لي أن أعلنت رأيي هذا في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، العدد٢ ، المجلد٢ ، شتاء ١٤٠٥هـ= ١٩٨٥م ، ص١٥٤ . ولا يمكن تحميل المدين بالغرامة ، بدعوىٰ أنه كالغاصب ، لأن الفقهاء الذين أجازوا تحميل الغاصب بأجرة المغصوب ، عن مدة الغصب ، إنما أجازوا ذلك في الأموال القيمية ، أي القابلة للإجارة ، لا في الأموال المِثْلية التي تُقْرَض . فذلك يصلح إذن مع مستأجر أو وديع غاصب ، لا مع مقترض ، فمن يستطيع القول بتغريم من اغتصب نقوداً ؟

إن إباحة مثل هذا الشرط الجزائي بحق المدين ، إنما يمهد لفتح باب الربا المحرم . وقد سبق للغربيين أن مهدوا بمثل هذا . فقد ذهب القس

توما الأكويني ، في العصور الوسطىٰ ، إلىٰ أنه إذا لحق المقرضَ ضررٌ ، من جراء تأخر المقترض عن الوفاء في الميعاد المحدد للسداد ، حق للمقرض أن يطالب المقترض بالتعويض ، شريطة إثبات الضرر الذي لحق بالمقرض .

وهذا ما عليه اليوم القانون الوضعي ، ففي مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٢٤٥ أنه « لا تسري فوائد التأخير عن الوفاء إلا إذا طالب بها الدائنُ مطالبةً قضائية (. . .) ، ثم إن هذه الفوائد لا تسري إلا من يوم هذه المطالبة (م٢٢٦ مدني مصري) » .

الخلاصة :

لا أرىٰ الموافقة علىٰ فرض غرامة مالية جزائية علىٰ المدين المتأخر عن السداد ، لأنها من قبيل الربا المحرم ، والله أعلم .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ضمانُ الدولةِ والأفرادِ للمشتركين في شركةِ نسبةً معينةً من الربحِ(١)

هذا الضمان مقدم إذَنْ إما من الدولة وإما من الفرد .

وإما أن تقدمه الجهة نفسها ، أو جهة أخرىٰ ثالثة .

فإذا كان الضمان مقدماً من الفرد ، وكان هذا الفرد هو أحدَ الطرفين ، أي لم يكن طرفاً ثالثاً ، فهذا هو ربا النسيئة المحرم . فأي فرق في المعنىٰ والمقصد بين أن يقال : قرض ربوي ، أو سهمٌ مضمونٌ فيه رأسُ المال ونسبةٌ محددةٌ من الربح ؟ فالقرض الربوي ليس في حقيقته إلا ضماناً لرأس المال ونسبة معينة منه (أي زيادة معلومة) . ومهما قيل هنا في المصالح ، فإنها مصالحُ غيرُ معتبرة ، لأنها مصادِمة للنص ، أو هي مصالحُ مقترنةٌ بمفاسدَ أكبرَ منها .

وإذا كان الفرد طرفاً ثالثاً ، فهذا فرض لا يقع ، وعلىٰ فرض وقوعه ، فربما يكون جائزاً ، صورتُه : إذا أقرضتَ المقترضَ ضمنتُ لك رأسَ مالِك وزيادةَ كذا . فهذا الطرف الثالث متبرع .

وإذا كان الضمان مقدماً من الدولة ، فلا أرىٰ وجهاً (إلا الحيلة) للتمييز بين أن يكون الضمان مقدماً من الجهة نفسها ، أو من جهة أخرىٰ

---

(١) مقدم إلىٰ المجمع الفقهي الإسلامي ، رابطة العالم الإسلامي ، مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠ .

مستقلة عنها إدارياً ومالياً ، فالدولة كلها هنا وحدة واحدة . وفي هذه الحالة ، حالة تقديم الضمان من الدولة ، قد يجوز هذا الضمان .

فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : أمرني رسول الله ﷺ أن أُجهزَ جيشاً ، فنفِدت الإبلُ ، فأمرني أن آخذ علىٰ قَلائصِ (وفي رواية : قِلاص ، جمع قَلُوص : ناقة شابة) الصدقة ، فكنت آخذ البعيرَ بالبعيرين إلىٰ إبلِ الصدقة . رواه أحمد في مسنده ٢/ ١٧١ والحاكم في المستدرك ٢/ ٥٧ وأبو داود ٣/ ٢٥٠ والبيهقي في السنن ٥/ ٢٨٧ و٢٨٨ . وانظر فتح الباري ٤/ ٣٤٧ .

وقد رأىٰ بعض الفقهاء أن هذا قرضٌ جازَ لأنه قرضٌ عام لبيت المال (إعلاء السنن ١٤/ ٣٧٤ ، ومقالي في مجلة الوعي الإسلامي ، عدد جمادىٰ الآخرة ١٤١٠هـ) . ولعل هذا هو أصل المقولة التي شاعت في عصرنا علىٰ ألسنة بعض العلماء : لا ربا بين الدولة ورعاياها ، أي لا ربا حراماً . فإذا ثبت هذا الحديث نصاً ودلالةً ، أمكن القول بأن تمويل الزيادة المدفوعة لِمُقْرِضي الدولةِ إنما يتم بالاستناد إلىٰ توظيفٍ (= تكليفٍ) مالي عادل ، مفروض علىٰ أهل القدرة واليسار .

وعندئذ لا حاجة لأن تصاغ المسألة علىٰ هذه الشاكلة التي تبدو أنها حيلة : ضمان الدولة والأفراد للمشتركين . . . إلخ . بل يمكن القول بكل صراحة بأن الربا ربوان : حلال وحرام ، وربا الدولة (المقترضة) مع رعاياها هو من باب الربا الحلال ، والله أعلم . وقد فصلت هذا في مواضع أخرىٰ ، في كتابي « الربا والحسم الزمني » ، وفي ورقتي عن « بيع التقسيط » المقدمة إلىٰ مجمع جدة ، وفي غيرهما من المواضع .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الإيداع الليلي (١)

overnight placement

بالاستناد إلىٰ الورقة المقدمة من الأستاذ عبد الرحيم حمدي ، نائب المدير العام لبنك البركة الدولي ، بعنوان « صيغة بديلة للإيداع الليلي » ، أبدي ما يلي :

أولاً - إن الفائدة المتحصلة من الإيداع الليلي ذكر أنها تستخدم في دفع الضرائب المفروضة علىٰ أرباح المصرف ، فإذا فاض فائض استخدم في الأعمال الخيرية . وذكر أن المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي الذي عقد في الكويت قد أجاز هذا .

(١) بالرجوع إلىٰ توصيات المؤتمر المذكور لم أجد أي عبارة تشير إلىٰ هذا . غاية ما في الأمر أن التوصية الثانية من توصيات هذا المؤتمر قد بينت أن الفائدة التي يحصل عليها أرباب المال من المصارف الربوية ، في داخل البلاد وخارجها ، إنما هي كسب خبيث ، يجب التخلص منه بصرفه في المصالح العامة للمسلمين .

(٢) وعلىٰ فرض أن مؤتمراً قد أجاز هذا ، فإنني لا أرىٰ جوازه ، ولا أتصور فقيهاً يجيزه ، لأن معناه أن المصرف الإسلامي يخفف مصروفاته بواسطة الفائدة المتحصلة ، ومن ثم فإنه يزيد أرباحه خلافاً

---

(١) مقدم إلىٰ المجمع الفقهي الإسلامي ، رابطة العالم الإسلامي ، مكة المكرمة ، ١٤١١هـ .

للمذكور في ورقة الأستاذ عبد الرحيم حمدي ، والفائدة مال حرام ، وسبيل المال الحرام أن يعاد إلىٰ أصحابه إن أمكن ، وإلا صرف في الأعمال الخيرية أو في المصالح العامة . وصرفه في الضرائب لا هو من باب إعادته إلىٰ أصحابه ، ولا هو من الأعمال الخيرية ، ولا هو من المصالح العامة ، بل هو من المصالح التجارية الخاصة بالمصرف نفسه . فالواجب إذن صرف الفوائد كلها ، لا الفائض منها فقط ، في أعمال الخير والمصالح العامة .

ثانياً ـ (١) الأصل في الشركات المعروفة في الفقه الإسلامي أن الشركة تبدأ بالناض (= النقود) وتنتهي بالناض . فإذا تساوىٰ المبلغان فلا ربح ولا خسارة ، وإذا زاد المبلغ الثاني علىٰ الأول فالزيادة ربح ، وإذا نقص الثاني عن الأول فالنقصان خسارة

(٢) إذا ما اعتبرنا أن الشخصية المعنوية (= الحكمية ، التقديرية) جائزة في الإسلام ، وهو ما ذهب إليه عدد من الفقهاء المعاصرين ، بالاستناد إلىٰ بيت المال ، والوقف ، والمسجد ، فإن الشريك ، كما في الشركات الحديثة ، إذا انسحب من الشركة ، فلا تنحل الشركة بانسحابه ، بل تصفىٰ حقوقه بناء علىٰ التقويم ، لا بناء علىٰ التصفية ، وتستمر الشركة . وينبني علىٰ هذا أن الربح أو الخسران يمكن أن يقدر علىٰ أساس التقويم ، لا علىٰ أساس النضوض الفعلي ، كما في الفقرة (١) .

وإني أميل إلىٰ أن الشخصية المعنوية جائزة ، بل هي موجودة فعلاً في الفقه الإسلامي . فشخصية بيت المال ، أو الوقف ، أو المسجد ، شخصية مستقلة عن شخصيات المسؤولين عنها ، وتصرفاتهم تلزمهم وتلزم من بعدهم ، لأنهم لا يتصرفون بصفتهم الشخصية ، بل بصفتهم الوظيفية ، أي بحكم مناصبهم . ومن أهم عناصر الشخصية المعنوية

الذمة المالية ، وقد عرف الفقه الإسلامي مفهوم الذمة المالية « التقديرية » أو « الحكمية » . فذمة الشخص الطبيعي تبقىٰ ، عند الشافعية وبعض الحنابلة ، بعد وفاة هذا الشخص ، حتىٰ تستوفىٰ ديونه .

هذا بالإضافة إلىٰ أن مال رب المال في شركة المضاربة مستقل عن مال المضاربة ، ومن عناصر الشخصية المعنوية استقلال أموال الشركة عن أموال الشركاء الخاصة .

الغرض من هذا كله أنه وإن كان الأصل أن الربح لا يعرف إلا بالنضوض ، نضوضِ أصول وخصوم الشركة ، إلا أنه قد يقدر تقديراً ، أو يقوم تقويماً ، وهذا من مقتضيات الشخصية المعنوية ، بحيث يمكن استمرار الشركة ، برغم دخول شريك إلىٰ الشركة أو خروجه منها .

(٣) إذا تم الإيداع الليلي في مصرف إسلامي يستطيع حساب أرباحه ، لا فوائده ، بصورة يومية ، ولو بناء علىٰ التقدير (= التقويم) ، لا النضوض الفعلي ، فهذا جائز ، في نظري ، ولو تمت التسوية بصورة أسبوعية ، أو شهرية ، تسهيلاً للإجراءات كما جاء في الورقة .

ومن الجائز أن توزع الأرباح علىٰ الودائع بناء علىٰ نظام الأعداد (= النمر) التي يتم التوصل إليها ، كما هو معروف لدىٰ المختصين ، بضرب المبالغ في الأيام . فلا بأس أن يتأثر ربح الوديعة بالزمن ، بالإضافة إلىٰ المبلغ ، وليس هذا من قبيل الربا المحرم ، كما يتوهم البعض ، فطريقة الأعداد جائزة في توزيع الأرباح ، وغير جائزة في حساب الفوائد ، لا لأن الطريقة في ذاتها حرام ، بل لأن الفائدة حرام .

(٤) إذا تم الإيداع الليلي في مصرف غير إسلامي جاز أيضاً ، والله أعلم ، إذا كان يستثمر المبالغ المودعة بطرق جائزة شرعاً . وهو خلاف الأَولىٰ إذا أمكن الإيداع في مصرف إسلامي .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المواعدة على الصرف(1)

بعد الاطلاع على ورقة الأستاذ عبد الرحيم حمدي ، بعنوان « هل يجوز أن يقوم المصرف أو الشركة بترتيب عمليات شراء مستقبلي لصالح أحد العملاء بطلب منه ؟ » ، أبين ما يلي :

١ـ الصرف (= بيع نقد بنقد) في الإسلام يجب أن يتم يداً بيد ، بدون نَساء ، أي بدون تأخير أو تأجيل ، وهذا ثابت بنصوص الأحاديث الشريفة .

٢ـ المواعدة على الصرف ، إذا كانت ملزمة ، فهي غير جائزة ، لأن الوعد الملزم في حكم العقد ، إذ يترتب عليه هنا محظور شرعي ، وهو الصرف المؤجل . فالمواعدة الملزمة على الصرف حقيقتها صرف مؤجل ، وهو ممنوع ، ولو قسمت هذه المواعدة إلى مرحلتين : مرحلة المواعدة الملزمة بالصرف ، ومرحلة عقد الصرف .

وما لا يجوز مع كل العملاء ، لا يجوز مع بعضهم ، ولو طلبوه بدعوى الخدمة ، أو بغيرها من الدعاوى .

٣ـ المواعدة على الصرف جائزة ، إذا كانت غير ملزمة ، لا يتحمل معها الواعد أي مسؤولية مادية أو أدبية ، فالمواعدة غير الملزمة على الصرف لا تعدُّ صرفاً .

ومن الطبيعي أن يتم الصرف ، في هذه الحالة ، على أساس سعر الصرف في وقت العقد ، لا في وقت الوعد ، والله أعلم .

---

(١) مقدم إلى المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة ، ١٤١١هـ.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

سندات المقارضة(١)

تعريف :

سندات المقارضة عبارة مؤلفة من مضاف ومضاف إليه ، المضاف فيها لفظ « سندات » ، وهو مصطلح مستخدم في القوانين والأعراف السائدة اليوم بمعنيين ، الأول : سندات لأمر (= سندات إذنية billets à ordre) ، وهي أحد أنواع الأوراق التجارية المعروفة في القوانين التجارية الوضعية (السفاتج والسندات والشيكات) ، وهذا المعنىٰ غير مراد هنا . والمعنىٰ الآخر هو سندات قرض (= سندات مالية obligations) ، وهي أحد نوعي الأوراق المالية المعروفة في القوانين التجارية (الأسهم والسندات) ، وهو المعنىٰ المراد هنا .

ويبدو أن لفظ « سندات » قد اختير بدل « الأسهم » لأن العملية تجمع بين القرض والشركة ، والقرض دلّ عليه لفظ السندات ، والشركة دلّ عليها لفظ المقارضة .

هذا عن المضاف في العبارة ، وهو السندات ، أما المضاف إليه وهو « المقارضة » فهو اصطلاح فقهي إسلامي يعني (القِراض) ، وكلا

---

(١) ورقة مقدمة إلىٰ ندوة « سندات المقارضة وسندات الاستثمار » بالتعاون بين مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ومعهد التدريب والبحوث التابع للبنك الإسلامي للتنمية ـ جدة ومنشورة في مجلة المجمع ، العدد ٤ ، ج ٣ ، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م .

اللفظين « القِراض » و« المقارضة » فيه معنىٰ الاشتراك ، فصيغة « فِعال » و« مفاعلة » مثل قتال ومقاتلة تفيد الاشتراك كما هو معلوم عند أهل اللغة . والمقارضة هي المضاربة وزناً ومعنىٰ ، وتعريفها الفقهي معروف لا حاجة لذكره هنا ، وهي أحد ضروب الشركة المعروفة في الفقه الإسلامي ، والتي لقيت من اهتمام الفقهاء ، علىٰ اختلاف مذاهبهم ، ما يزيد علىٰ ضروب الشركة الأخرىٰ ، حتىٰ إن كتب الفقه أفردت لها كتاباً أو فصلاً خاصاً .

وبهذا فإن لفظ « السندات » يشعر بالقرض ، ولفظ « المقارضة » يشعر بالشركة ، فالعملية إذن قرض مشارِك في الأرباح كما سنزيده وضوحاً فيما بعد .

وقرض المشاركة في الأرباح ليس من الأساليب التمويلية الجديدة كما توهم البعض ، ربما لعدم اطلاعهم علىٰ صيغ التمويل المعروفة في الغرب ، وربما لأن العملية قدمها بعض العارفين علىٰ أنها جديدة وأصيلة . ولا أعني بهذا أن العملية إذا كان مصدرها غربياً فيجب المسارعة إلىٰ رفضها ، بل أعني أن نظامها معروف ، كله أو جلّه ، ولا حاجة للإطالة بذكره ، كما لا يصح أن ننسبها إلينا نحن المسلمين علىٰ أنها من ابتكارنا ، فأول شيء علمنا الإسلام هو الصدق .

تاريخ ومقارنة :

سندات المقارضة هذه شبيهة في الغرب والقوانين الوضعية بأسلوبين :

١ ـ الأول سندات المشاركة obligations participantes ، حيث تتأثر فائدتها ، وربما أصلها (= رأس مالها) برقم أعمال المشروع أو بنتائج

المشروع من ربح أو خسارة . وتتأثر الفائدة فقط إذا كانت السندات مشاركة في الأرباح دون الخسائر ، ويتأثر الأصل إذا كانت مشارِكة في الخسائر أيضاً .

٢ـ الثاني قروض المشاركة prêts participatifs التي أنشأها القانون الفرنسي المؤرخ في ١٣ تموز (يوليو) ١٩٧٨ م ، والخاص بتوجيه المدخرات لتمويل المشاريع . وإذا كانت هذه القروض مشارِكة في الخسائر بالإضافة إلىٰ الأرباح فإن أولويتها في السداد تأتي بعد أولوية الدائنين الممتازين والعاديين ، ويكون لها أهمية عندئذ بالنسبة لدائني المشروع ، من حيث إنها تشكل لهم ضمانة كضمانة الأموالِ الخاصة للمشروع أو حقوقِ المساهمين في شركة المساهمة (رأس المال + الاحتياطيات + الأرباح غير الموزعة) . وفي مقابل اشتراكِها في الخسائر وتحملِها مخاطرَ هذه الخسائر، لها الحق في المشاركة بحصة من الأرباح أعلىٰ ، في التقدير ، من معدل الفائدة ، وربما مُنحت فائدة ثابتة بالإضافة إلىٰ حصة من الأرباح تقتطع من الربح القابل للتوزيع ، قبل أي توزيع علىٰ المساهمين أو أي اقتطاع آخر من هذا الربح .

والأشخاص المانحون لهذه القروض هم الدولة والمصارف والمؤسسات المالية ومؤسسات الإقراض ذوات النظام القانوني الخاص وشركات وتعاونيات التأمين والشركات التجارية . ويجب أن تظهر بوضوح في ميزانية كل من المقرض والمقترض .

وتخضع هذه القروض لقانون ٢٨ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٦٦ م المتعلق بالربا ، حيث لا يجوز أن يتجاوز عائدها الثابت والمتغير المعدل الذي يحكم عليه بأنه ربا حرام في نظر القانون .

وربما أطلق علىٰ هذه القروض اسم آخر ، هو القروض التابعة prêts subordonnés ، ولعل سبب هذه التسمية هو أن أصلها وفائدتها يتبعان نتائج

المشروع من ربح أو خسارة . وقد لجأت البلدان الانغلوسكسونية وهولندا ، إلىٰ هذا النوع من القروض ، قبل فرنسا ، للجمع بين وضعين :

١ـ وضع رأس المال الذي يخاطر به المساهمون في مقابل ربح متغير ؛

٢ـ ووضع رأس المال الذي يقدمه المقرضون ، ويكون مضموناً بموجودات (= أصول) المشروع ، ومأجوراً في صورة فائدة ثابتة .

ومن الناحية الحقوقية ، لا ينظر إلىٰ هذا المقرض علىٰ أنه مساهم ، إذ لا يتمتع بحق التصويت في الشركة ، ويستمر في الاستفادة من أولوية يتمتع بها علىٰ موجودات المشروع . كما لا ينظر إليه علىٰ أنه مقرض أو دائن عادي ، إذ ليست له المرتبة الأولىٰ في الاستيفاء عند تصفية المشروع المدين . بل هو في مركز وسط بين ما يتمتع به المقرض من الضمان لقرضه وما يتعرض له المساهم من المخاطرة برأس ماله .

وهذه القروض تعزز القدرة المالية للمشروع حيال دائنيه العاديين ، لأنها شبيهة بأموال المشروع الخاصة من بعض الجوانب ، ولعل هذه أهم غاية من غايات استخدامها في الغرب ، فالمعلوم أن المنشأة لا تستطيع أن تعقد من القروض إلا في حدود معينة تتأثر بالنسبة بين الأموال الخاصة (رأس المال + الاحتياطيات + الأرباح غير الموزعة) والديون في جانب المطاليب (= الخصوم) من ميزانية المنشأة طالبة القرض[1] . وقد تم

---

(١) راجع بيان السيد ريمون بار رئيس وزراء فرنسا ، بتاريخ ١٩ نيسان (أبريل) ١٩٧٨ م ، وما كتبه السيد غي نربو Guy Nebot في صحيفة لوموند الفرنسية بتاريخ ١١/ ٣/ ١٩٨٠ م ، وكتاب « العمليات المصرفية » لجاك فيرونيير وإيمانويل شيلاز ، دللوز ، باريس ، ط ٦ ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٠٧ و ٥٤٧ و٦٩٦ .

اللجوء إلىٰ تلك القروض لدعم قدرة المشروعات المتوسطة والصغيرة علىٰ الاقتراض .

وفي كتاب « القانون التجاري السعودي » يقول مؤلفه الدكتور محمد حسن الجبر[1] : « قد يشترط المقرض علىٰ المقترض الذي يريد استثمار مبلغ القرض في مشروع اقتصادي أن يحصل علىٰ نسبة معينة من الأرباح بدلاً من فائدة ثابتة . وقد يصعب في هذه الحالة التمييز بين الشركة وعقد القرض ، نظراً لوجود بعض الأركان التي تقوم عليها الشركة ، كتقديم الحصة والمشاركة في الأرباح ، ومع ذلك فالثابت أن العقد لا يعتبر شركة في هذه الحالة ، نظراً لأن المقرض لا يشارك في المشروع مشاركة إيجابية ، فهو يظل بمعزل عن كيفية استثمار المشروع ، فضلاً عن أنه لا يساهم في الخسائر ، وهو ما يعني أن العقد لا يعتبر شركة في هذه الحالة ، لتخلف نية المشاركة لدىٰ المقرض الذي غالباً ما يلجأ إلىٰ هذا النوع من العقود للتهرب من تحريم الفوائد الربوية »ا .هـ .

ومن الواضح أن الكلام ههنا يختص بقروض تشارك في الأرباح دون الخسائر ، كسندات المقارضة الأردنية .

سندات المقارضة الأردنية :

لسندات المقارضة في الأردن تطبيقان :

١- تطبيق علىٰ مستوىٰ المصرف الإسلامي الأردني[2] ، لجذب

---

(١) محمد حسن الجبر : القانون التجاري السعودي ، نشر عمادة شؤون المكتبات ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م ، ص١٥٥ (الشركة وعقد القرض مع الاشتراك في الأرباح) . كما أحال الكاتب إلىٰ « الوجيز في القانون التجاري » للدكتور مصطفىٰ كمال طه ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٤ م ، ف ١٨٢ .

(٢) انظر قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار رقم ٦٢ لسنة ١٩٨٥ م ، =

المدخرات واستثمارها في مشاريع مخصصة أو مشتركة .

٢ـ وتطبيق آخر علىٰ مستوىٰ البلديات والمؤسسات العامة ذوات الاستقلال المالي ووزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية[(١)] ، لاستغلال أراضي الأوقاف وإعمارها ، صدر بقانون أطلق عليه « قانون سندات المقارضة » . وسندات المقارضة في هذا القانون أسهم مشاركة مضمونة القيمة ، أو سندات قرض مشاركة في الربح . فالأصل إذا كان مضموناً فهو قرض . وسندات المقارضة الأردنية من هذه الناحية قروض تضمن قيمتها الاسمية وزارة الأوقاف ، بكفالة الدولة باعتبارها طرفاً ثالثاً وذلك علىٰ أساس الوعد الملزم حسب الفتوىٰ الأردنية المتعلقة بالموضوع . وحقيقة القرض أنه مضمون ، يضمن قيمته الاسمية المقترض ، وهو الوزارة المذكورة ، والدولة تضمن ما ضمنه المقترض .

خصائص سندات المقارضة الأردنية :

١ ـ إنها قروض سَنَدية (= سندات قرض) ، وليست شركة أو أسهماً في شركة ، من حيث اختيار تسميتها سندات لا أسهماً ، ومن حيث إن المادة الثانية من القانون نصت علىٰ أن « صاحب المشروع » هو الأوقاف وليس رب المال ، فلو كانت هذه السندات عبارة عن « مقارضة » خالصة ، لكان صاحب المشروع هو الأوقاف في حدود قيمة أرض الوقف ، وأرباب المال في حدود اكتتاباتهم .

= المادة ٢ ص ٥ ، والمادة ١٤ ص ١٠ ؛ وعقد التأسيس ، المادة ١٩ ؛ وقانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار رقم ١٣ لسنة ١٩٧٨ م ، المادة ٢ ص ٣١ ، والمادة ١٤ ص ٣٦ .

(١) انظر القانون المؤقت رقم ١٠ لسنة ١٩٨١ م (قانون سندات المقارضة) ، لا سيما المادة ٣ منه .

وهي أيضاً قروض من حيث إنها مضمونة الأصل من قبل الوزراة ، بكفالة الدولة (المادة ١٢) .

وهي قروض من حيث إنها تسدد بقيمتها الاسمية (المادة ٧ ـ ب ، والمادة ١١ و ١٢) ، فلو كانت مشاركات لوجب تسديدها بقيمتها وقت السداد ، لأن الشركاء يملكون صافي موجودات المشروع ، أي لهم حق عيني على الموجودات[1] وما يطرأ عليها من أرباح أو خسائر رأسمالية . والظاهر أن أصحاب سندات المقارضة ليس لهم إلا حق نقدي اسمي في ذمة الطرف الآخر ، وهذا مركز الدائن لا مركز الشريك .

٢ـ إنها قابلة للتداول في السوق المالية (المادة ١٨ و ٢٠ ـ ب) .

٣ـ إنها مشاركة في الربح الصافي للمشروع ، وليس في إيرادات المشروع (المادة ٢ ـ ب والمادة ١١) . ففيها إذن معنى الشركة بالإضافة إلى معنى القرض .

* * *

هذا ونشير إلى أن المقارضة فيها ليست مقارضة مجردة ، بل هي مؤلفة من مقارضة ومشاركة ، لأن الطرف الآخر (الأوقاف) يشترك مع أصحاب السندات في المال المتمثل في الأرض التي يجب تقويمها نقداً لمعرفة الحصة المالية لكل طرف ، وهي كذلك مضاربة لأن هناك أرباب مال لا يعملون . ولا يستطيع أحد أن ينكر أن المضاربة نوع شركة ، لأنها شركة بين طرفين ، أحدهما يقدم المال والآخر يقدم العمل ، وهي شركة في الربح الصافي . وشركة الأموال فقهاً شركة بين طرفين كل منهما يقدم

---

(١) انظر « الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال » للأستاذ محمد فوزي حمزة ، في مجلة الأمة القطرية ، العدد ٦٧ رجب ١٤٠٦هـ ، آذار (مارس) ١٩٨٦م ، ص١٥ .

المال والعمل ، فهي أعمق من المضاربة لأنها شركة في المال والعمل والربح والخسارة ، في حين أن المضاربة شركة في الربح فقط ، حيث العامل لا يشارك في المال ولا في الخسارة المالية .

نقد :

١ـ بما أن سندات المقارضة فيها معنىٰ القروض ، كما بينا في « الخصائص » ، فإن الربح المتوقع حتىٰ ولو لم يكن ثابتاً ومحدداً مسبقاً ، فإنه يعتبر فائدة ربوية محرمة ، لأن تعهد المقرض بدفع أي فائدة ، سواء كانت معلومة مسبقاً أو غير معلومة ، يعد رباً محرماً ، وإن عقد القرض عقد إرفاق لا يقصد من ورائه فائدة ولا ربح دنيوي . والقرض في حالة سندات المقارضة قرض بفائدة ، تمثل الفائدةُ فيه « نسبةً معينة من الربح ، وتكون الفائدة هنا أمراً احتمالياً ، قد يتحقق إذا تحقق ربح ، وقد لا يتحقق إذا انعدم الربح »[١] .

ثم إذا قبلنا كفالة الدولة لرأس مال المكتتبين ، فما الذي يمنع كذلك فيما بعد من كفالتها لمستوىٰ معين من الربح ؟! وعندئذ ماذا يبقىٰ من فرق بين سندات المقارضة وسندات القروض الربوية ؟

٢ـ ثم إن تداول السندات قد يؤدي إلىٰ بيعها بأكثر من قيمتها الاسمية ، فهذا ربا آخر .

٣ـ لا اعتراض علىٰ الخَصِيصَة الثالثة ، لأن القِراض من شأنه الشركة في الربح الصافي ، كما هو نص القانون . لكن لو تمت الشركة في أجور

---

(١) الوسيط في شرح القانون المدني للدكتور عبد الرزاق السنهوري ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ت ، ج٥ ، ص٤٢٧ .

كراء المكاتب والمخازن التي ستقام على أرض الوقف ، فإن هذه الشركة لا تجوز[1] .

الجمع بين القَرض والقِراض :

إن سندات المقارضة عملية ملفقة من القرض والقراض معاً ، فهي قرض من حيث ضمان رأس المال ، وقراض من حيث الشركة في الربح الصافي . ويخطىء من يظن أن الفرق بين الربا والقِراض هو مجرد استبدال الشركة في الربح بالفائدة الثابتة ، فإن الفرق أكبر من هذا بكثير ، كما سنبين في الفقرة التالية مباشرة .

هل يأتلف القَرض والقِراض معاً في عقد واحد :

١ـ الأصل في القرض أنه عقد مقصده إحسان المقرض إلى المقترض ، فهو كما سبق أن بينا ، من عقود الإرفاق . والأصل في شركة المقارضة أنها عقد مقصده تحقيق منفعة لكل شريك (تبادل المنافع بين الشركاء) . واجتماع القرض مع المقارضة فيه شبهة الربا ، لأن القرض قد يتوصل فيه إلى الربا عن طريق القراض ، ذلك أن القرض وحده لا يسمح في الإسلام بأي فائدة ، أما القراض (أو المقارضة) فيسمح بحصة من الربح .

٢ـ الأصل في القرض أنه من عقود التبرعات . أما الشركة فقد أدخلها بعض الفقهاء في عقود المعاوضات ، واعتبرها ابن تيمية وابن القيم

---

(١) راجع بحثي « مشاركة الأصول الثابتة في الناتج أو في الربح » الذي سينشر في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، العدد الأول ، المجلد الثالث .

وبعض الفقهاء الآخرين من عقود المشاركات ، أي أصلاً ثالثاً مستقلاً بنفسه . وهي علىٰ كل حال عقود دائرة بين النفع والضرر ، فقد يتحقق ربح أو تقع خسارة .

٣ـ المقرض ينقل ملكية القرض إلىٰ المقترض ، الذي يصبح ضامناً بمجرد القبض .

فالقرض من عقود التمليك . أما شريك المال (رب المال في شركة القراض) فيبقىٰ مالكاً لرأس المال وحده (أو علىٰ الشيوع بمقدار حصته في رأس المال ، إذا تعدد أرباب المال) وضامناً له ، والعامل لا يملك من مال القراض إلا بمقدار ما يتراكم له من حصة من الربح لم يسحبها .

ففي القرض المقترضُ (آخذ المال) ضامن ، وفي القِراض المضاربُ (آخذ المال) أمين ، ورب المال ضامن .

٤ـ المقترض يتصرف برأس المال تصرف الأصيل (الضامن) ، لأنه مالك لرأس مال القرض . أما المضارب فيتصرف برأس المال تصرف الوكيل (الأمين) .

٥ـ المقترض ضامن لرأس المال ، يردّه بمثله لا بعينه ، سواء وقع منه تعدٍّ أو تقصيرٌ أو لم يقع . أما المضارب فهو أمين علىٰ رأس المال ، لا يضمن إلا في حالات التعدي والتقصير (أي حالات مخالفة شروط العقد) .

٦ـ المقترض إذا دفع رأس المال إلىٰ آخر جائز لأنه ضامن . أما المضارب إذا دفع رأس المال إلىٰ آخر (المضارب يضارب) فهو غير جائز ، ويصبح ضامناً ، ما لم يأذن له رب المال .

٧ـ يستطيع المقرض أن يطلب رهناً أو كفالة أو ضماناً من المقترض ، للاستيثاق من استرداد القرض . أما رب المال في القراض فليس له في

الأصل ذلك ، وإن كان يجوز له استثناءً لضمان حالات التعدي والتقصير فقط . فالضمان يطلب ممن هو ضامن ، ولا يطلب ممن هو أمين ، هذا هو الأصل .

٨ـ المقرض يملك مالاً موصوفاً مِثْلياً مضموناً في ذمة المقترض . أما رب المال فيملك مالاً معيناً قِيْمياً ، لا في ذمة المضارب ، فهو مالك للمال النقدي المقدم منه للمضاربة ، ثم إذا ما اشترىٰ العامل بهذا المال النقدي سلعاً وعروضاً يبقىٰ رب المال هو المالك لهذه الأصناف المالية الجديدة ، وتتحول ملكيته من النقود إلىٰ العروض .

٩ـ المقرض يملك مقداراً معلوماً في النهاية (عند السداد) . أما رب المال فلا يملك مبلغاً معلوماً ، لأن ماله قد يزيد بالربح، وينقص بالخسارة .

١٠ـ المقرض يتعرض إلىٰ خطر أساسي هو خطر الإعسار ، ورب المال يتعرض إلىٰ خطر أساسي مختلف هو خطر الخَسارِ .

١١ـ القرض عند جمهور الفقهاء حالّ ، أي يستحق عند الطلب ، ورأىٰ بعضهم أنه مؤجل ، أي يستحق في الأجل المضروب . أما رأس مال القراض فليس حالاً ولا مؤجلاً ، فإذا تصرف به المضارب فلا يعود لرب المال إلا إذا نض المال (أي عاد نقوداً بعد أن صار عروضاً وديوناً) . وقد أجاز بعضهم تأجيل (تأقيت) القراض ، غير أن هذا لا يعني أكثر من توقف المضارب عن الشراء عند الأجل ، والانصراف إلىٰ تصفية الشركة ، مع ما يحتاج ذلك من انتظار مبيع العروض إلىٰ الزبائن بالأسعار المعقولة .

١٢ـ إذا كان القرض حالاً فإن المقترض يعتبر مماطلاً إذا قدر علىٰ الوفاء في أي لحظة ولم يفعل . أما في القراض فإن المضارب يمكنه التأخر في ردّ المال حتىٰ ينضّ ، ولا يعتبر هذا ظلماً ولا مطلاً .

١٣ـ المقرض لا يحق له علىٰ العموم التدخل في أعمال المقترض ، حتىٰ تلك التي تتصل بالقرض ، ذلك أنه لا يستفيد من أي ربح إذا ربح العمل بالقرض ، ولا يتحمل أي خسارة إذا عمل المقترض بالمال فخسر . وتتأكد رغبته في عدم التدخل بالعمل والإدارة إذا كان أيّد قرضه بضمان أو رهن أو كفالة .

أما رب المال فله حق التدخل في الإدارة الداخلية (حق التصويت) ، في العلاقة بينه وبين شريكه المضارب ، ولا يتدخل في الإدارة الخارجية ، في علاقة الشركة بالغير . والخلاصة أن المقرض دائن لا يتدخل ، ورب المال شريك يتدخل .

وبهذا فإن المساهم في شركة المساهمة عضو في الجمعية العمومية (= الهيئة العامة) وقد يكون عضواً في مجلس الإدارة . أما المقرض فليس له تمثيل في الإدارة .

١٤ـ أموال القرض بزيادتها تنقص قدرة المشروع علىٰ الاقتراض . أما حصص رأس المال فإنها تعزز القدرة المالية والمركز المالي للمشروع حيال دائنيه ، فهي أموال خاصة بالمنشأة ، وتشكل الضمان العام لدائنيها ، بخلاف القروض فإنها أموال الغير ، ومعلوم أن المشروع لا يستطيع الاقتراض إلا ضمن حدود معينة تتأثر بنسبة القروض إلىٰ الأموال الخاصة .

١٥ـ القروض قابلة للاستهلاك ، بخلاف حصص رأس المال . فاستهلاك القروض يعني تخلص الشركة أو المشروع من الديون المترتبة عليه ، أما استهلاك الحصص فإنها تعني انخفاض رأس مال الشركة أو المشروع .

١٦ـ حق المقرض مقدم علىٰ حق الشريك ، عند تصفية المشروع أو الشركة .

١٧ـ كل زيادة مشروطة في عقد القرض تعتبر رباً محرماً . أما الربح المشروط في عقد القراض فهو جائز ، بل واجب ، لكن لا يصح إلا إذا كان جزءاً شائعاً لا معيناً ، لأن تحديد مبلغ معين من الربح يمكن أن يؤدي إلىٰ قطع الشركة ، كما أنه يخل بمبدأ العدالة بين الشريكين .

علىٰ أن الفائدة الثابتة تعدّ أكثر انسجاماً مع القرض من الشركة في الربح ، لأن القرض مقدار معلوم في الذمة ، وكذلك الفائدة هي مقدار معلوم في الذمة .

أما الحصة في الربح فهي مقدار غير معلوم .

١٨ـ الشريك شريك في الخسائر والأرباح الصافية الإيرادية والرأسمالية بلغة علم المحاسبة . والمقرض في الشرع لا يشترك في الخسائر ولافي الأرباح ، لا الإيرادية ولا الرأسمالية .

النتيجة :

لدىٰ التأمل في هذه الفروق ، وبعضها فروع لأصل واحد ، بين القرض والقراض ، يبدو لي أن الجمع بينهما كالجمع بين السَّلَف والبيع المنهي عنه في السنة النبوية ، ذلك أن العملية تتلخص في النتيجة بأنها قرض بمنفعةٍ مشروطةِ الأساس ، وإن كانت احتمالية المقدار (غير محددة) ، فهناك شرط الاتفاق علىٰ الربح ، فإن الشركة وإن بدت أنها من عقودِ غيرِ عقودِ المعاوضات ، إلا أن تصنيفها في عقود المشاركات لا يبعد عنها شَوب المعاوضة ، باعتبارها عقوداً دائرة بين النفع والضرر ، فإذا ما أعفي الشريك من الخسارة صارت الشركة دائرة بين النفع وعدمه ، ولا يمكن اعتبار الربح من باب حسن القضاء ، لأنه مشروط في العقد ، ويتحدد حسب النتائج (الربح والخسارة) ، أي بضابط موضوعي ،

لا حسب رغبة المقترض وإرادته (ضابط شخصي) . وبهذا فإن سندات المقارضة الأردنية إنما هي سندات قروض مشاركة في الأرباح .

وقد بدا لي بعد كتابة ما سبق أن الفقهاء بحثوا مسألة قريبة من مسألتنا ، وهي القراض أو المضاربة بالدَّين الذي لرب المال علىٰ العامل (ضارب بما لي عليك من دَين) ولم يجيزوها ، ما لم يقبض رب المال الدين المستحق ، فتتحول يد المضارب من يد ضمانة إلىٰ يد أمانة ، وتمتنع التهمة ، لأن المدين قد يكون معسراً ، أو راغباً في الاحتفاظ بمبلغ الدين ، أي تأخير وفائه علىٰ أن يزيده فيه . هذا مع أن المسألة التي بحثها الفقهاء يتحول فيها الدين إلىٰ شركة تحولاً كاملاً . أما مسألتنا فإن الدين يبقىٰ فيها ديناً ، ويتحول إلىٰ شركة جزئياً ، بحيث يبقىٰ ديناً وشركة في آن معاً ، مما يجعل مسألتنا تجاريها وتباريها في الحرمة ، بل عدم جوازها أولىٰ والله أعلم . فإما قَرض وإما شركة ، أما قرضُ شركةٍ فلا . هذا ولم تعترف بعض القوانين الوضعية بهذا القرض المشارِك ، بل اعتبرته شركة باطلة ، هي شركة الأسد[1] société léonine ، لأنها شركة في الغنم دون الغرم ، أي في الربح دون الخسارة . وذهبت تلك القوانين إلىٰ أن الربح إذا تحقق « وزاد نصيب المقرض فيه علىٰ الفائدة المسموح بها قانوناً ، أنزل النصيب إلىٰ الحد القانوني »[2] . وحتىٰ لو شارك القرض في الخسارة بالإضافة إلىٰ الربح لم يجز ، لما في اجتماع القرض والقراض من تعارض وتنافر كما بينا .

ثم إن النظم الاجتماعية ذوات النزعة الإنسانية تميل دائماً إلى توسيع قاعدة الملكية ، ملكية وسائل الإنتاج التي تتصاعد أهميتها في العالم

---

(١) الوسيط للسنهوري ، سبق ذكره ، ج ٥ ، ص ٢٨٢ و ٤٢٧

(٢) نفسه ، ج ٥ ، ص ٤٢٧

المعاصر ، وملكية العقارات والثروات الأخرىٰ . ومن شأن سندات المقارضة أنها تميل إلىٰ حصر الملكية في أيدي حفنة قليلة من الأثرياء ، سواء أصدرتها الدولة أو القطاع الخاص ، وذلك بالقوانين وما يستتبعها من نظم ولوائح تنفيذية .

* * *

ولعل الحل البديل المقبول يكون في إنشاء أسهم مقارضة يتم تداولها في السوق المالية ، واستردادها بالتدريج عن طريق تخفيض قيمة السهم في حدود القانون ، وربما تم ذلك بإعفاء المساهم من قسط لم يطلب بعد ، أو عن طريق تخفيض عدد الأسهم بإلغاء بعضها ، علىٰ أساس نسبة لكل مساهم ، أو بإلغائها بعد شرائها من السوق . ويوزع علىٰ كل سهم ما يخصه من ربح ، ولا شك أن الحصة الكلية لمجموع هذه الأسهم من الأرباح تنخفض بانخفاض قيمتها . ومن أفضل الطرق لمحاولة ضمان قيمتها ضماناً نسبياً غير مؤكد ، ولضمان توزيع ربح عليها في كل دورة ، هو إنشاء صندوق احتياطي لهذا الغرض ، يغذىٰ بتبرعات أصحاب الاستحقاق من مساهمين وغيرهم ، في نهاية كل دورة مالية ، وعند التصفية يصرف رصيد هذا الصندوق للجهات الخيرية .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الربط القياسي للديون بعملة اعتبارية[1]

المسألة المبحوثة

الحمد لله ، والصلاة والسلام علىٰ رسول الله ﷺ وبعد ،

فإن المسألة المطروحة في هذه الورقة ، كما حددها مجمع الفقه الإسلامي بجدة ، هي :

« إمكان استعمال عملة اعتبارية ، مثل الدينار الإسلامي ، حيث يتم التعاقد علىٰ أساسه ، ويتم دفع الدين بما يساوي قيمته يوم التعاقد ، أما سداده فيتم حسب قيمته يوم السداد » .

وتقع هذه المسألة ضمن مسائل أخرىٰ في نطاق ندوة « قضايا العملة » ، كالربط القياسي للأجور ، والقروض ، حال وجود معدلات مرتفعة للتضخم ، تفقد العملة معها جزءاً جوهرياً من قيمتها .

للإجابة عن السؤال المطروح ، نقسم الورقة إلىٰ قسمين :

ـ قسم أول للتذكرة ببعض الأحكام الفقهية المتصلة بالموضوع ؛

ـ قسم ثان لمحاولة الإجابة عن السؤال .

---

(١) ورقة مقدمة إلىٰ ندوة قضايا العملة التي عقدها البنك الإسلامي للتنمية بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي ، جدة ، ومنشورة في مجلة المجمع ، العدد ٨ ، ج ٣ ، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

القسم الأول

تذكرة ببعض الأحكام الفقهية المتصلة بالنقود وتغيرها

هناك تعريف للنقود (= الأثمان) يكاد يكون مشتركاً بين رجال الاقتصاد وبعض رجال الفقه ، وهي أنها أي شيء يصطلح عليه الناس ، ويلقىٰ بينهم رواجاً (= قبولاً عاماً) في تسهيل مبادلاتهم . وهذا التعريف ليس مشتركاً بين جميع رجال الفقه ، ذلك لأنهم في أمر النقود فريقان : فريق يرىٰ أن النقود خِلْقية (ذهب ، فضة) ، وفريق يرىٰ أن النقود اصطلاحية (ذهب ، فضة ، أو غيرهما) .

ولئن كانت وظائف النقود أصرح في كتابات رجال الاقتصاد الحديث ، إلا أن علماءنا لم يجهلوا معناها . ولعل أبرز من اقترب من وظائفها من علماء المسلمين ابن خلدون (ـ٨٠٨هـ) ، إذ يقول :

« إن الله تعالىٰ خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمةً لكل متمول ، وهما الذخيرة والقِنْية لأهل العالم في الغالب ، وإن اقتنىٰ سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما ، لما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق (= تغير الأسعار) التي هما عنها بمعزل ، فهما أصل المكاسب ، والقِنْية والذخيرة »[(١)] .

---

(١) المقدمة ٢/٨٠٩

فعبارة « قيمة لكل متمول » يبدو أنها تعني أن النقود مقياس للقيمة ، وعبارة « الذخيرة » ربما تعني أن النقود أداة ادخار وسيولة ومستودع للقوة الشرائية ، وعبارة « القنية » قد تعني أن النقود وسيط مبادلة ودفع ، فَبِها نشتري الأشياء ونقتنيها .

ومن المبادىء التي يتفق فيها رجال الفقه مع بعض رجال الاقتصاد (كالاقتصادي الفرنسي : موريس آليه) أن إصدار النقود وظيفة من وظائف الدولة ، وإليها تعود أرباح إصدارها . فهذه الأرباح جزء من الدخول التي تعتبر من حق الجماعة ، لا من حق الأفراد .

ومن المبادىء التي يتفق فيها رجال الفقه والاقتصاد مبدأ الثبات النسبي لقيمة النقود (= قوتها الشرائية) . يقول ابن القيم (ـ ٧٥١هـ) : « الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال ، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً ، لا يرتفع ولا ينخفض »[١] . هذا هو شأن المقاييس والمكاييل والموازين .

وفي التاريخ الاقتصادي الإسلامي ، حدثت نقلة نوعية كبيرة ، عندما تم الانتقال من النقود الخِلقية إلىٰ النقود الاصطلاحية ، ونقلة نوعية أكبر عندما تم الانتقال من النقود الخالصة إلىٰ النقود المغشوشة ، فكانت هناك دراهم مغشوشة ، وفلوس . ومع ما لقيته هذه النقلة من هجوم ، لعل أبرز قادته هو المقريزي (ـ ٨٤٥هـ) ، إلا أن أمر هذه النقود في الواقع كان أقوىٰ من أمرها في الفكر . فعمت البلوىٰ بهذه النقود ، وصار الفقهاء أمام ضغط واقعي جديد ، هوتغير (اختلاف) هذه النقود التي هي معرضة للإبطال والكساد ، كما هي معرضة للرخص والغلاء . وكان في طليعة من اهتموا ببيان أحكام هذه النازلة الجديدة : السيوطي (ـ ٩١١هـ) في رسالته :

---

(١) أعلام الموقعين ٢/ ١٣٧ .

« قطع المجادلة عند تغيير المعاملة » (والمعاملة في اصطلاح الفقهاء هي العملة في اصطلاح الاقتصاديين) ، وابن عابدين (ـ ١٢٥٢هـ) في رسالته : « تنبيه الرقود علىٰ مسائل النقود » .

والنقود الخلقية عند الفقهاء هي النقود السلعية عند الاقتصاديين ، بل هي النقود المعدنية الثمينة ، وهي النقود التي لها قيمة ذاتية لا تختلف عن قيمتها الاسمية اختلافاً كبيراً . أما النقود الاصطلاحية المغشوشة عند الفقهاء فهي النقود الائتمانية عند الاقتصاديين ، وهي النقود التي تختلف قيمتها الاسمية عن قيمتها الذاتية اختلافاً كبيراً .

وتتلخص آراء الفقهاء في تغير (= اختلاف) النقود ، رخصاً وغلاءً ، كما يلي :

١ـ إذا كان القرض نقوداً خِلقية ، خالصة أو مرجوحة الغش ، فالقرض يردُّ مثله ، سواء رخصت النقود أو غلت ، أو بقيت كما هي .

٢ـ إذا كان القرض نقوداً اصطلاحية ، راجحة الغش ، ففيه ثلاثة آراء :

١) يردُّ القرض بمثله ، ولا يلتفت إلىٰ رخص النقود وغلائها ، وهو قول أبي حنيفة ، والمالكية علىٰ المشهور عندهم ، والشافعية ، والحنابلة .

٢) يردُّ القرض بقيمته يوم القرض ، وهو قول أبي يوسف من الحنفية ، ولعلّه وجه عند الحنابلة .

٣) يردُّ القرض بقيمته ، إذا كان تغير القيمة بالرخص أو الغلاء تغيراً فاحشاً ، وهو وجه عند المالكية[١] .

هذه هي أهم الأفكار التي يحسن استحضارها في الذهن ، قبل النظر في المسألة المطروحة .

* * *

---

(١) تغير النقود لحمّاد ص٢٢٢ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

القسم الثاني

الربط القياسي للديون بعملة اعتبارية

المسألة المطروحة للبحث ، كما حددها المجمع ، مع بعض الشرح مني بين قوسين :

« إمكان استعمال عملة اعتبارية ، مثل الدينار الإسلامي ، حيث يتم التعاقد (في عقد الدين) علىٰ أساسه ، ويتم دفع الدين بما يساوي قيمته يوم التعاقد (بالعملة غير الاعتبارية : دولار مثلاً ، أو ريال) ، أما سداده فيتم حسب قيمته يوم السداد (بالعملة غير الاعتبارية . . .) .

١ـ لعل المقصود بالدينار الإسلامي هنا الدينار الخاص بالبنك الإسلامي للتنمية ، وهو يساوي حقاً واحداً من حقوق السحب الخاصة (بالفرنسية : droits de tirage spéciaux (DTS) ، وبالإنكليزية : Special Drawing Rights (SDR) في اصطلاح صندوق النقد الدولي . وكل من هذه الحقوق عبارة عن سلَّة (= مجموعة) من العُمَل (= العملات) الدولية ، بأوزان نسبية معينة ، في طليعتها : الدولار الأمريكي .

والدينار الإسلامي (في البنك الإسلامي للتنمية ، مثل الدينار العربي في صندوق النقد العربي ، لكن الأخير يعادل ٣ حقوق سحب خاصة) عملة اعتبارية حسابية ، لا وجود لها في الواقع إلا وجوداً محاسبياً دفترياً ، علىٰ غرار حقوق السحب الخاصة ، التي هي نقود كتابية دولية ،

أنشئت في عام ١٩٦٩ م ، وربما لجأ إليها البنك الإسلامي للتنمية للحد من أثر التقلبات في القوة الشرائية للنقود المقرضة .

٢ـ الأساس الفقهي في الدين أو القرض أنه إذا عقد بعملة معينة وُفِّي مثله بالعملة نفسها . فإذا كان القرض مليون دولار أمريكي وجب وفاء مليون دولار أمريكي ، أي وفاءالمِثْل ، لقوله ﷺ : « الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم »[1] ، يعني : مثلاً بمثل ، سواءً بسواء .

٣ـ أجاز بعض العلماء (أبو يوسف من الحنفية ، وجه عند الحنابلة ، وجه عند الملكية) في النقود الغالب غشها وفاء القرض بقيمته يوم العقد ، إذا طرأ علىٰ هذه النقود تغير ، لا سيما إذا كان فاحشاً .

٤ـ المسألة المطروحة تتعلق بما يسميه الاقتصاديون « الربط القياسي للدين » . وقد سمي كذلك لأن الدين تربط قيمته بتغيرات قيمة النقد ، ولأن هذا الربط محتاج إلىٰ مقياس يقيس هذه التغيرات . وتبسيط الفكرة أن يقرض لبناني إلىٰ آخر مليون ليرة لبنانية ، مَقيسة بالدولار مثلاً عند القرض (ولنفرض أن هذا المبلغ يساوي ٦٠٠ دولار) ، ليسترد عند الوفاء ما يعادل هذه الـ ٦٠٠ دولار بالليرات اللبنانية .

٥ـ وتتفق مسألة الربط القياسي مع المسألة التي بحثها بعض الفقهاء (في نطاق تغير النقود المغشوشة) ، من حيث إن الغرض في كل منهما هو تخفيف أثر التقلبات في قيمة النقود .

وتختلفان من حيث إن الأولىٰ محاولة للتحصن من التقلب قبل وقوعه ، أما الثانية فهي محاولة لتلافي أثر التقلب بعد وقوعه . كما أن الأولىٰ احتماء من التقلب ، مهما قل مقداره ، في حين أن الثانية (عند

---

(١) البخاري ٣/ ٩٨ .

بعض الفقهاء) احتماء من التقلب إذا بلغ مقداره حداً كبيراً . أما التقلب اليسير فقد يتسامح به .

٦ـ وعليه فالمسألة المطروحة هي أن يقرض المقرض مليون دينار إسلامي مثلاً ، ويعطي المقترض معادلها بالدولار في تاريخ القرض ، ثم يسترد معادلها بالدولار في تاريخ الوفاء .

فعدد الدنانير الإسلامية لا يختلف بين القرض والوفاء ، ولكن عدد الدولارات قد يختلف ، باختلاف قيمة الدنانير .

٧ـ الشبهة التي قد ترد علىٰ هذه العملية أن فيها رباً وغَرراً . فأما الربا فمن حيث إن المقترض قد يردّ عدداً من الدولارات يزيد علىٰ العدد الذي اقترضه . وأماالغرر فمن حيث إن المقترض الذي اقترض عدداً من الدولارات لا يعرف العدد الذي سيردّه .

علىٰ أن الربا قد يكون موجوداً باعتبار الدولار ، ولكنه ليس موجوداً باعتبار الدينار . كما أن الربا ليس مؤكداً ، لأن قيمة الدينار قد تبقىٰ ثابتة ، فيردّ المقترض عدداً مماثلاً من الدولارات ، أو قد تنقص فيردّ أقل ، أو تزيد فيردّ أكثر .

وكذلك الغرر موجود باعتبار الدولار ، وغير موجود باعتبار الدينار .

٨ـ ومع ذلك فإني أرىٰ إمكان جواز العملية المطروحة ، بشرط أن يكون تقويم الدينار خارجاً عن إرادة طرفي عقد القرض (وهذه هي حال الدينار الإسلامي فيما أعلم) ، وبشرط أن لا يزيد المقرض في هذه القيمة ، وذلك سداً لذريعة الربا ، إذ لو كان التقويم بيد طرفي العقد لأمكن المقرض أن يزيد في سعر الصرف ، بما يتوصل به إلىٰ الربا الممنوع .

ففي الذهب بالفضة أجاز الشارع الفضل لاختلاف الصنفين ، ولكنه لم

يجز النَّساء ، سداً لذريعة الزيادة في الفضل لاختلاف الزمنين (الزمن الحاضر والزمن المستقبل) . ففي إمكان المربي أن يقرض ذهباً بفضة ، بدلَ ذهبٍ بذهب ، لا سيما وأن كليهما (الذهب ، والفضة) نقد . فيكون ثمة فضل لاختلاف الصنفين ، ويزيد المربي هذا الفضل لمقابلة اختلاف الزمنين ، فيتوصل بذلك إلىٰ ربا النسيئة المحرم ، وهو الزيادة المشروطة في القرض لأجل الزمن .

والله أعلم بالصواب .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- ابن خلدون ، المقدمة ، بتحقيق علي عبد الواحد وافي ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ط ٣ ، د . ت .
- ابن عابدين ، تنبيه الرقود على مسائل النقود ، ضمن « رسائل ابن عابدين » ، ج ٢ ، دون ناشر ، د . ت .
- ابن القيم ، أعلام الموقعين عن رب العالمين ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، بيروت ، دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٩٧هـ = ١٩٧٧م .
- البخاري ، صحيح البخاري ، القاهرة ، دار الحديث ، د . ت .
- السيوطي ، قطع المجادلة عند تغيير المعاملة ، ضمن « الحاوي للفتاوىٰ » ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ١ ، القاهرة ، المكتبة التجارية الكبرىٰ ، ط ٣ ، ١٩٥٩ م .
- حماد ، نزيه ، تغير النقود ، ضمن « دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي » ، الطائف ، دار الفاروق ، ط ١ ، ١٤١١هـ = ١٩٩٠م .
- المصري ، رفيق يونس ، الإسلام والنقود ، جدة ، جامعة الملك عبد العزيز ، مركز النشر العلمي ، ط ٢ ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م .
- المصري ، رفيق يونس ، ربا القروض وأدلة تحريمه ، جدة ، جامعة الملك عبد العزيز ، مركز النشر العلمي ، ط ١ ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م .
- المصري ، رفيق يونس ، الجامع في أصول الربا ، بيروت ، الدار الشامية ، جدة ، دار البشير ، ط ١ ، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

من المقاصد الاقتصادية للشريعة

﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر : ٧][(١)]

من هذه الآية وحدها (بل هي جزء من آية) نفهم أن هناك أغنياء وفقراء ، أي تفاوت ، لا تساوٍ ، كما نفهم أيضاً أن هناك حدوداً لهذا التفاوت .

التفاوت بين الناس :

﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ ﴾ [النحل : ٧١] .

التفاوت بين الناس في الغِنَىٰ والفقر وغيرهما أمر مشاهد وفطري ، ولو سُوي بينهم لعادوا فاختلفوا ، وذلك لاختلافهم في المواهب والقدرات المختلفة .

ولو أُخذ من الغني وأُعطي الفقير ، بما يحقق المساواة بينهما ، لافتقد الناس الحوافز إلىٰ العمل والنشاط والاكتساب ، ولما كان هناك عدل ، فالمساواة هنا تُناقض العدل ، فكيف يستوي العالم والجاهل ، والخبير والمبتدىء ، والنشيط والكسول ؟

وهذه الفروق بين الناس في المؤهلات الفطرية والمكتسبة هي التي

---

(١) منشور في مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٧٧ ، المحرم ١٤١٨هـ = مايو ١٩٩٧م ، ص٣٥ ـ ٣٧

تحقق التنوع والتعاون والتكامل بين أفراد المجتمع . وكل فرد يتيمز عن غيره بشيء أو بأشياء ، ويكون بعضهم مُسخراً لبعض ، فلا تجد أحداً يستطيع أن يستقلَّ بنفسه ، بل كل منهم يحتاج إلىٰ الآخر ، مما يساعد علىٰ التخصص وتقسيم العمل . ولذلك قيل : « لا يزال الناس ما تباينوا ، فإذا تساووا هلكوا » . قال تعالىٰ : ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ﴾[1] [الزخرف : ٣٢] .

وعلىٰ هذا فالنظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تبغي التسوية بين الناس في الثروات والدخول إنما هي نظم مرفوضة إسلامياً .

تفاوت : نعم ، ولكن إلىٰ أي حد ؟

١ـ التفاوت بين الناس في الثروات والدخول ، في ظل الإسلام ، لا يتعاظم بسبب الحلال والحرام ، فلا غش ولا احتكار ، ولا ربا ولا قمار ، ولا رشوة ولا متاجرة بالمخدرات والغرائز والأعراض . . .

٢ـ ومع ذلك فإنه برغم التقيد بمشروعية مَصادر الثروة والدخل ، قد تحدث فروق كبيرة بين الناس ، وهي لا شك أنها تَضيق بوسائل الإسلام الاعتيادية في إعادة التوزيع ، مثل : الزكوات ، والصدقات ، والوصايا ، والكفارات . . .

٣ـ وقد لا تكفي هذه الوسائل الاعتيادية أحياناً في الحد من التفاوت . لذلك وجدت في الإسلام وسائل أخرىٰ ، كالمواريث ، والملكيات المشتركة ، وطرق التصرف في الغنائم والفيوء (جمع فيء) والعطاءات .

---

(١) انظر الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ، ص ٢٦٣ ، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ٢/ ٦٨ ، وكتابي « أصول الاقتصاد الإسلامي » ص ٩١ .

فالنبي ﷺ أعطىٰ أموال بني النضير للمهاجرين (الفقراء) دون الأنصار [1] . وعمر بن الخطاب رضي الله عنه وقف الأرض المغنومة علىٰ الجميع ، ولم يقسمها بين الفاتحين[2] ، وكان إذا رأىٰ السلَب [3] بلغ مالاً كثيراً خمَّسه ، ولم يدعه كله للمقاتل[4] .

٤ـ وعلىٰ هذا فإن النظم التي لا تميز في الثروات والدخول ، بين حلال وحرام ، بين مشروع وممنوع ، وكذلك النظم التي تجعل التفاوت منفلتاً ، إنما هي نظم مرفوضة .

من المقاصد الاقتصادية للشريعة :

﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر : ٧] .

١ـ هناك مبدأ جاهلي (في تطبيقه أكثر منه في معناه) كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام ، ولا يزال معروفاً في الجاهليات الحديثة ، لدىٰ بعض الدول التي تدعي أنها متقدمة وديمقراطية ومتمسكة بحقوق الإنسان ، والحق أنها متمسكة بمصالحها الأنانية الضيقة ، هذا المبدأ يقول : مَن عَزَّ بَزَّ[5] ، أي من غَلب سَلب ، أي من قوي وغلب صار له حق ابتزاز الآخرين ، حتىٰ مِن بني قومه ، كما تفعل اليوم بعض القوىٰ المهيمنة ، أي إن التوزيع عندهم يقوم علىٰ القوة والغطرسة ، لا علىٰ الحق والعدل . وهذا مبدأ ساقط ، والحضارة التي تقوم عليه لا جَرَمَ أنها حضارة قبيحة آيلة للسقوط .

---

(١) الخراج لابن آدم ص ٣٥ .

(٢) الخراج لأبي يوسف ص ٢٥ .

(٣) وهو ما يأخذه المقاتل من قتيله من سلاح ومتاع .

(٤) الأموال لأبي عبيد ص ٣٩٠ ، وأصول الاقتصاد الإسلامي ص ٢٥٢ .

(٥) تفسير الخطيب الشربيني ٤/ ٢٤٤ ، وأبي السعود ٨/ ٢٢٨ .

٢ـ في الجاهلية كان الرؤساء والأغنياء والأقوياء من العرب يقتسمون الغنائم والفيوء بينهم، دون الفقراء والضعفاء، فكان الرئيس يأخذ ربع الغنيمة لنفسه، «وهو المرباع، ثم يصطفي منها أيضاً، بعد المرباع، ما شاء»[١].

٣ـ فالمبدأ الجديد الذي قرره الإسلام سلب من القوة باطلها ، وأعاد إلىٰ الحق قوته ، وأسس حضارة ذات رسالة : القوي فيكم عندي ضعيف حتىٰ آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم عندي قوي حتىٰ آخذ الحق له (أبو بكر الصديق) . هذا هو سر قيام الحضارة وسر بقائها .

٤ـ قال ابن عاشور : « مِن مقاصد الشريعة أن يكون المال دولة بين الأمة الإسلامية »[٢] .

وذهب سيد قطب إلىٰ أن هذه الآية « تضع قاعدة كبرىٰ من قواعد التنظيم الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الإسلامي » (. . .) . ومع أن (هذه القاعدة جاءت) بمناسبة هذا الفيء وتوزيعه ، إلا (أنها تتجاوز) هذا الحادث الواقع إلىٰ آماد كثيرة في أسس النظام الاجتماعي الإسلامي . (وهذه القاعدة) قاعدة التنظيم الاقتصادي تمثل جانباً كبيراً من أسس النظرية الاقتصادية في الإسلام . فالملكية الفردية معترف بها في هذه النظرية ، ولكنها محددة بهذه القاعدة ، قاعدة ألا يكون المال دولة بين الأغنياء ، ممنوعاً من التدوال بين الفقراء . فكل وضع ينتهي إلىٰ أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم هو وضع يخالف النظرية الاقتصادية الإسلامية ، كما يخالف هدفاً من أهداف التنظيم الاجتماعي كله . وجميع الارتباطات والمعاملات في المجتمع الإسلامي يجب أن تنظم بحيث لا تخلف مثل هذا الوضع ، أو تبقي عليه إن وجد (. . .) . وحرم

---

(١) تفسير القرطبي ١٨/ ١٦ .

(٢) التحرير والتنوير ٢٨/ ٨٥ ، ومقاصد الشريعة ص ١٧٦ .

(الإسلام) الاحتكار ، وحظر الربا ، وهما الوسيلتان الرئيسيتان لجعل المال دولة بين الأغنياء . وعلىٰ الجملة أقام (الإسلام) نظامه الاقتصادي كله بحيث يحقق تلك القاعدة الكبرىٰ التي تعد قيداً أصيلاً علىٰ حق الملكية الفردية ، بجانب القيود الأخرىٰ »[(١)] .

وقال القاسمي : « دلت الآية علىٰ قاعدة عظيمة في باب التمول المحمود (. . .) . قال بعض الحكماء : التمول (. . .) محمود بثلاثة شروط ، وإلا كان (. . .) من أقبح الخصال :

الشرط الأول : أن يكون إحراز المال بوجه مشروع (. . .) ؛

والشرط الثاني : أن لا يكون في التمول تضييق علىٰ حاجات الغير ، كاحتكار الضروريات ، أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء ، أو التغلب علىٰ المباحات ، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته (أي ملكاً مشتركاً) (. . .) ؛

الشرط الثالث : (. . .) هو أن لا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير ، وإلا فسدت الأخلاق . ولذلك حرمت الشرائع السماوية كلها ، والحكمة السياسية والأخلاقية والعمرانية ، أكل الربا ، وذلك لقصد حفظ التساوي والتقارب بين الناس في القوة المالية »[(٢)] .

الغِنَىٰ مَظِنَّة الطغيان :

١ـ قال تعالىٰ : ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ ﴾ [العلق : ٦ـ٧] ، أي لأنه رأىٰ نفسه مستغنياً بالمال ، وقيل : بالعشيرة والأنصار والأعوان[(٣)] .

---

(١) الظلال ٦/ ٣٥٢٤ .

(٢) محاسن التأويل ١٠/ ٢٠٨ .

(٣) تفسير الخطيب الشربيني ٤/ ٥٦٢ ، وأبي السعود ٩/ ١٧٨ ، والقرطبي ٢٠/ ١٢٣ .

٢ـ قال الألوسي في تفسير هذه الآية ٣٠/ ١٨٢ : « المراد بالإنسان الجنس » ، ومِثْلُه في تفسير ابن عاشور ٣٠/ ٤٤٤ . وقال الرازي ١٧/٣٢ : « أكثر المفسرين علىٰ أن المراد من الإنسان ههنا إنسان واحد ، وهو أبو جهل (. . .) . والقول الثاني أن المراد (. . .) جملة الإنسان . والقول الأول وإن كان أظهر بحسب الروايات ، إلا أن هذا القول أقرب بحسب الظاهر » .

٣ـ الغِنَىٰ مَبطرة مَأشرة[١] ، وهو يستوجب الطغيان في الأعم الأغلب ، لكن لا يستوجبه ضرورةً في كل حال .

قال الخطيب الشربيني ٤/ ٥٦٢ : « أي من شأنه (أن يطغىٰ) إلا من عصمه الله تعالىٰ » . وقال ابن عطية[٢] : « والغِنَىٰ مُطْغٍ إلا من عصمه الله » .

وقال الرازي ١٧/٣٢ : « إلا أن الإنسان قد ينال الثروة فلا يزيد إلا تواضعاً ، كسليمان عليه السلام ، فإنه كان يجالس المساكين ، ويقول : مسكين جالس مسكيناً ، وعبد الرحمن بن عوف ما طغىٰ مع كثرة أمواله ، بل العاقل يعلم أنه عند الغِنَىٰ يكون أكثر حاجة إلىٰ الله تعالىٰ منه حالَ فقره ، لأنه في حال فقره لا يتمنىٰ إلا سلامة نفسه ، وأما حال الغِنَىٰ فإنه يتمنىٰ سلامة نفسه وماله » .

وقال الشنقيطي ٩/ ٣٦٩ : « ظاهر هذه الآية أن الاستغناء موجب الطغيان عند الإنسان ، ولفظ الإنسان هنا عام ، ولكن وجدنا بعض الإنسان يستغنِي ولا يطغَىٰ ، فيكون هذا من العام المخصوص (. . .) . دل علىٰ هذا المعنىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ۝٣٧ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝٣٨ فَإِنَّ

---

(١) القرطبي ١٦/ ٢٧ ، والقاسمي ٨/ ٣١٢
(٢) في المحرر الوجيز ١٦/ ٣٣٥

ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات : ٣٧ـ٣٩] . فإيثار الحياة الدنيا هو موجب الطغيان (. . .) . ومن هذه الآية أخذ بعض الناس أن الغَني الشاكر أعظم من الفقير الصابر ، لأن الغِنَىٰ موجب للطغيان . وقد قال بعض الناس : الصبر علىٰ العافية أشد من الصبر علىٰ الحاجة »[1] .

وقال ابن عاشور ٢٥/ ٩٣ : « إن الغِنَىٰ مَظِنَّة البطر والأشر إذا صادف نفساً خبيثة » .

٤ـ كما أن الغِنىٰ ليس مطغياً لكل إنسان ضرورةً ، فكذلك الغِنَىٰ المُطغي في الغالب هو الذي يبلغ درجة معينة ، ويخل بالتوازن المالي بين الناس ، وتكافؤ الفرص ، والحريات ، والحقوق ، وليس هو الغِنَىٰ الذي يُغني الإنسان في سد حاجاته عن الآخرين . ولعل هذا ما يؤيده قول ابن عاشور ٣٠/ ٤٤٤ : « الاستغناء : شدة الغنىٰ ، فالسين والتاء فيه للمبالغة في حصول الفعل ، مثل : استجاب ، واستغفر » .

﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورىٰ : ٢٧] .

قال عدد من المفسرين في معناها : « لو أغناهم جميعاً لبغوا »[2] . فاستدل العلماء بهذه الآية علىٰ التفاوت بين الناس ، لا علىٰ أن الغِنَىٰ وبسطة المال سبب في البغي والطغيان .

ويبدو لي والله أعلم أن معنىٰ الآية أن الغنىٰ إذا ما زاد علىٰ حد معين صار ذريعة إلىٰ البغي والفساد والطغيان ، ويختلف هذا من فرد إلىٰ آخر .

عن أنس عن رسول الله ﷺ في الحديث القدسي : « إن من عبادي

---

(١) أضواء البيان ٩/ ٣٦٩

(٢) الرازي ٢٧/ ١٧١ ، والصاوي علىٰ الجلالين ٤/ ٣٩ ، والنسفي ٤/ ١٠٦ ، والقاسمي ٨/ ٣١٢ ، وابن عاشور ٢٥/ ٩٢ و٩٣

المؤمنين من لا يصلحه إلا الغِنَىٰ ، ولو أفقرته لأفسده الفقر ، وإن من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الفقر ، ولو أغنيته لأفسده الغِنَىٰ »[1] .

وقد قيل : « خير الرزق ما لا يطغيك ولا يلهيك »[2] . وفي حاشية الشهاب ٧/ ٤٢١ : « أصل معنىٰ البغي طلب أكثر مما يجب ، بأن يتجاوز في القدر والكمية ، أو في الوصف والكيفية (. . .) ، أي أن يتعدىٰ الاعتدال فيما يقصده ، ولذا ورد بمعنىٰ التكبر ، لما فيه من تجاوز المرء لحده (. . .) ، لأن البطرَ الطغيانُ بسبب الغِنَىٰ ، كما هو دأب أكثر الناس » .

قال ابن عباس : « بغيُهم طلبُهم منزلةً بعد منزلة ، ودابةً بعد دابة ، ومركباً بعد مركب ، وملبساً بعد ملبس » . وقيل : « لو أعطاهم الكثير لطلبوا ما هو أكثر منه ، لقوله ﷺ : « لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغىٰ إليهما ثالثاً »[3] .

وعن ابن مسعود قال : « منهومان لا يشبعان : صاحب علم ، وصاحب دنيا ، ولا يستويان ، فأما صاحب العلم فيزداد رضا الرحمن ، ثم قرأ : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ [فاطر : ٢٨] ، وأما صاحب الدنيا فيتمادىٰ في الطغيان ، ثم قرأ : ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ [العلق : ٧] » .

(١) القرطبي ١٦/ ٢٨ ، والصاوي علىٰ الجلالين ٤/ ٣٩ .
(٢) الطبري ٢٥/ ٣٠ ، والسيوطي ٦/ ٨ .
(٣) القرطبي ١٦/ ٢٧ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ٧/ ١٣٩ وغيره .

الخلاصة :

الفقر مذموم ، والغِنَىٰ (الزائد علىٰ الحد) مذموم ، ومن ثَم فالتفاوت الفاحش مذموم ، والتقريب بين الناس مقصد اقتصادي واجتماعي وسياسي من مقاصد الشريعة الإسلامية . وقد كان رسول الله ﷺ يستعيذ بالله من شر فتنة الغِنَىٰ وشر فتنة الفقر[1] . أفلا يجب علينا إذن أن نتخذ من التدابير والإجراءات ما يزيل الفقر ، ويحد من الغِنَىٰ ، ويخفف التفاوت ، لتحقيق المقاصد الشرعية في منع البغي والطغيان والهيمنة والفساد والحرص علىٰ الدنيا ؟ .

* * *

---

(١) البخاري ٨/ ٩٨ و١٠٠ ، ومسلم ١٧/ ٢٩ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

- ابن آدم ، يحيىٰ ، الخراج ، بتحقيق أحمد محمد شاكر ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .
- ابن عاشور ، محمد الطاهر ، تفسير التحرير والتنوير ، تونس : الدار التونسية ، ١٩٨٤م .
- ابن عاشور ، محمد الطاهر ، مقاصد الشريعة الإسلامية ، تونس : الشركة التونسية ، ١٩٧٨م .
- ابن عبد السلام ، العز ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط٢ ، بيروت : دار الجيل ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .
- ابن عطية ، عبد الحق ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م .
- أبو السعود ، محمد العمادي ، تفسير أبي السعود : إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا القرآن الكريم ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
- أبو عبيد ، القاسم بن سلام ، الأموال ، بتحقيق محمد خليل هراس ، ط٢ ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٥هـ = ١٩٧٥م .
- أبو يوسف ، يعقوب ، الخراج ، بيروت : دار المعرفة ، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م .
- الألوسي ، محمود ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
- البخاري ، محمد ، صحيح البخاري ، القاهرة : دار الحديث ، د . ت .
- الخطيب الشربيني ، محمد ، تفسير القرآن الكريم ، ط٢ ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

ـ الرازي ، الفخر ، التفسير الكبير ، طهران : دار الكتب العلمية ، د . ت .

ـ الراغب الأصفهاني ، الحسين ، الذريعة إلىٰ مكارم الشريعة ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ السيوطي ، جلال الدين ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .

ـ الشنقيطي ، محمد الأمين ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، ط٢ ، د . ن ، ١٤٠٠هـ = ١٩٧٩م .

ـ الشهاب الخفاجي ، حاشية الشهاب علىٰ تفسير البيضاوي ، بيروت : دار صادر ، د . ت .

ـ الصاوي ، أحمد ، الصاوي علىٰ الجلالين ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .

ـ الطبري ، محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ط٣ ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م .

ـ القاسمي ، محمد جمال الدين ، محاسن التأويل ، ط٢ بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ القرطبي ، محمد ، الجامع لأحكام القرآن ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م .

ـ قطب ، سيد ، ظلال القرآن ، ط٩ ، بيروت : دار الشروق ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ المصري ، رفيق يونس ، أصول الاقتصاد الإسلامي ، ط٢ ، دمشق : دار القلم ، بيروت : الدار الشامية ، جدة : دار البشير ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م .

ـ النسفي ، عبد الله ، تفسير النسفي ، القاهرة : مكتبة البابي الحلبي ، د . ت .

ـ النووي ، يحيىٰ ، صحيح مسلم بشرح النووي ، بيروت : دار الفكر ، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مشاركة العمال في الأرباح[1]

رأي فقهي

أهمية المسألة :

هذه المسألة مهمة من ناحيتين :

١ـ من الناحية الإدارية والاقتصادية ، فلا شك أن مشاركة العامل في ربح المنشأة أو الشركة يكون أدعىٰ إلىٰ إثارة اهتمامه بنتائج أعمال هذه المنشأة أو الشركة : فإذا نجحت وحققت ربحاً كانت له حصة من هذا الربح ، وكان مقدار ما يعود عليه من ربح متناسباً طرداً مع مقدار هذا الربح . وإذا خسرت لم يكن له شيء .

ومن البدهي أن العمل هنا يكون له عائدان :

ـ عائد ثابت ، وهو الأجر المعلوم ؛

ـ وعائد متغير ، وهو الحصة من الربح .

ففي حدود العائد الثابت لا يتحمل العامل أي مخاطرة من مخاطر الخسارة المالية ، ولكنه يتحمل هذه المخاطرة في حدود عائده المتغير ، ويكون شريكاً لرب العمل في هذه المخاطرة ، بحدود النسبة المئوية التي

(١) منشور في مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٦٦ ، صفر ١٤١٧هـ = تموز ١٩٩٦م ، ص ٤٠ ـ ٤٢ .

يساهم فيها في الأرباح . ويتحدد عائد العامل في هذه الحالة بمجموع العائدين : الثابت ، والمتغير .

٢ـ من الناحية الشرعية ، فالفقه القديم الموروث أجاز للعامل أن يكون له أجر علىٰ عمله ، ويكون العقد هاهنا عقد إجارة (إجارة أشخاص) . كما أجاز هذا الفقه له أن يشارك بحصة من الربح (حصة شائعة ، أي نسبة مئوية) ، وهو عقد علىٰ شركة في الربح (الصافي) بين رب مال من طرف ، وعامل من طرف آخر .

لكن هذا الفقه أجاز كلاً من الصيغتين علىٰ حدة ، ولم يُجِز للعامل أن يجمع بينهما معاً ، أي بين الأجر والربح ، أو بين الإجارة والمضاربة .

قال ابن قدامة : « لا يجوز أن يُجعل لأحد من الشركاء فضل دراهم . وجملته أنه متىٰ جُعل نصيب أحد الشركاء دراهم معلومة ، أو جُعل مع نصيبه دراهم ، مثل أن يشترط لنفسه جزءاً (نصف الربح مثلاً) وعشرة دراهم ، بطلت الشركة . قال ابن المنذر : أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم علىٰ إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهمَ معلومة . وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي . والجواب فيما لو قال : لك نصف الربح إلا عشرة دراهم ، أو نصف الربح وعشرة دراهم كالجواب فيما إذا شرط دراهمَ مفردة .

وإنما لم يصح ذلك لمعنيين :

أحدهما : أنه إذا شرط دراهم معلومة احتمل ألا يربح غيرها ، فيحصل علىٰ جميع الربح ، واحتمل ألا يربحها فيأخذ من رأس المال جزءاً ، وقد يربح كثيراً ، فيستضر من شرطت له الدراهم .

والثاني : أن حصة العامل ينبغي أن تكون معلومة بالأجزاء (حصة

شائعة ، نسبة مئوية) ، لما تعذر كونها معلومة بالقدر (مبلغ مقطوع) . فإذا جهلت الأجزاء فسدت ، كما لو جهل القدر فيما يشترط أن يكون معلوماً به ، ولأن العامل متىٰ شرط لنفسه دراهم معلومة ربما توانىٰ في طلب الربح ، لعدم فائدته فيه ، وحصول نفعه لغيره ، بخلاف ما إذا كان له جزء من الربح »[1] .

وقال السرخسي : « لا ينبغي له (أي للعامل المضارب) أن يشترط مع الربح أجراً ، لأنه شريك في المال بحصة من الربح ، وكل من كان شريكاً في مال فليس ينبغي له أن يشترط أجراً فيما عمل ، لأن المضارب يستوجب حصة من الربح علىٰ رب المال ، باعتبار عمله له ، فلا يجوز أن يستوجب ، باعتبار عمله أيضاً ، أجراً مسمىً عليه ، إذ يلزم عوضان لسلامة عمل واحد له »[2] .

قد يكون سبب المنع هنا أن العمل الواحد يكون له عائدان ، أو يكون له العائد مرتين ، أي يكون العائد مزدوجاً . وربما يؤكد هذا الفهمَ للنص ما قاله الماوردي : « لا يستحق علىٰ عمله في مال واحد عوضين : أجرة وربحاً »[3] .

وهذا أمر بدهي في النظرية والتطبيق ، إذْ لا يمكن له أن يتقاضىٰ عن كامل عمله أجرة ، ثم يتقاضىٰ عنه ربحاً . فالواجب أن يُجعل عمله قسمين : قسماً يأخذ عنه أجراً ، وقسماً آخرَ يأخذ عنه ربحاً ، فلا ازدواج عندئذ .

---

(١) المغني لابن قدامة ٥/١٤٨ـ ١٤٩ .

(٢) المبسوط للسرخسي ٢٢/١٤٩ ، وقارن المضاربة والمشاركة لوسيم لبابيدي ، لندن ، شركة بارك لين ، ص١٤٨ و١٩١ و١٩٨ و٣١٤ و٣١٩ ، ومجلة جامعة الملك عبد العزيز : الاقتصاد الإسلامي لعام ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م ، ص٨٥ .

(٣) الحاوي الكبير للماوردي ٩/١١٧ .

ويلاحظ في نص السرخسي أنه قد يكون فيه خطأ مطبعي عند قوله : « شريك في المال » وقوله : « شريكاً في مال » ، صوابه : « شريك مع رب المال » و« شريكاً مع رب مال » ، لأن العامل شريك في الربح ، لا في المال ، فحصته في الشركة حصة عمل لا حصة مال .

وعلىٰ هذا فإن المسألة مهمة في الاقتصاد والإدارة ، وعامة البلوىٰ في عصرنا الحاضر ، حتىٰ لا يكاد يصدق أحد من غير الفقهاء (المختصين) أنها غير جائزة!

ولكنها مع أهميتها فهي ممنوعة في الفقه الموروث . تُرىٰ هل نستطيع أن نقنع العامل فقهاً بأنها حرام ؟ ترىٰ هل هذه الحرمة مؤسسة شرعاً علىٰ أدلة قوية تجعلها حراماً فعلاً ؟

هذا ما سنراه في هذا المقال .

سبب المنع عند الفقهاء للجمع بين الأجر والربح :

يبدو أن الفقهاء قد منعوا أياً من الطرفين ، في عقد المضاربة (= القِراض) ، أو الشركة ، من أن يأخذ مبلغاً ثابتاً معلوماً . وعللوا ذلك بأن الإجارة والشركة عقدان متنافيان ، لأن الأجر قد يؤدي إلىٰ قطع الشركة . وقطع الشركة يعني أن هذا المبلغ المعلوم إذا كان مائة مثلاً ، فربحت الشركة مائة ، أو أقل ، فإن الشريك الذي يحصل علىٰ هذا المبلغ المعلوم يكون قد ظفر بشيء ، وشريكه الآخر لم يظفر بشيء . هذا هو معنىٰ قطع الشركة في الربح بمعنىٰ أن المبلغ المعلوم لأحد الشريكين قطع نصيب الشريك الآخر في ربح الشركة[1] .

---

(١) انظر المغني لابن قدامة ١٤٨/٥ ، والمبسوط للسرخسي ١٥٩/١١ ، وغيره .

ولهذا السبب رأىٰ بعض فقهاء الشيعة الزيدية أن عقد الشركة إذا نص علىٰ مبلغ معلوم من ربح الشركة ، إذا زاد هذا الربح عليه ، جاز .

قال في البحر الزخار ٤/ ٨٢ : « إن قال لأحدهما : علىٰ أن لي عشرة ، إن ربحنا أكثرَ منها ، أو ما يزيد عليها ، صحت ، ولزم الشرط ، إذْ لا مقتضىٰ للفساد » . وتبعه في ذلك الدكتور الصديق الضرير (الغَرَر وأثره في العقود ، ص٥١٩) ، والشيخ علي الخفيف (الشركات ، ص٧١ و٨٥) ، وعزاه تارة إلىٰ بعض الفقهاء دون بيان أسمائهم ، وتارة إلىٰ الحنابلة ، مشيراً إلىٰ كشاف القِناع ، دون بيان الجزء والصفحة (ولم أجده فيه) . وأقر ذلك مؤتمر المصرف الإسلامي الثاني في الكويت (٦ ـ ٨ جمادىٰ الآخرة ١٤٠٣هـ) ، وندوة البركة الأولىٰ للاقتصاد الإسلامي في المدينة المنورة (١٧ ـ ٢١ رمضان ١٤٠٣هـ) .

هذا وقد أجاز هؤلاء العلماء هذا الشرط لكلا الطرفين ، وإني أرىٰ جوازه للعامل دون رب المال ، لأن مركز رب المال مختلف في الفقه عن مركز العمل[1] . وحديثنا في هذا المقال عن العامل فقط ، دون رب المال .

الاستدلال لجواز الجمع بين الأجر والربح :

١ـ يستطيع العامل ، بلا أي نزاع فقهي ، أن يأخذ أجره ، في عقد الإجارة ، في صورة مبلغ ثابت معلوم ، ورب العمل قد يحقق بعد ذلك ربحاً أو خسارة ، والربح الذي يحققه قد لا يتجاوز مبلغ الأجر الذي دفعه

---

(١) انظر كتابي أصول الاقتصاد الإسلامي ، ط٢ ، ص٢٢٥ ، وبحثي مشاركة الأصول الثابتة في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، صيف ١٤٠٥هـ ، ص٢٣ و٢٥ .

للعامل (أو للعمال) ، وعندئذ لا يستطيع رب العمل أن يرجع علىٰ العامل بشيء ، ولا يستطيع أن يحتج بأن أجر العامل قد قطع عليه طريق الربح .

٢ـ فإذا كان العامل يستطيع أن ينال عائده كله في صورة مبلغ مقطوع ، فلماذا لا يستطيع أن ينال جزءاً من عائده في صورة مبلغ مقطوع ، والجزء الآخر في صورة حصة من الربح ؟ وهذا أفضل للعامل ولرب العمل معاً . فهو أفضل للعامل لأن عائده يزيد بزيادة الربح ، وأفضل لرب العمل لأن العامل يصير أكثر اهتماماً بتحقيق الربح .

٣ـ فالإجارة والشركة هنا لا تبدوان متنافيتين ، بل هما منسجمتان ومتعاونتان علىٰ تحقيق مصالح الشريكين ، بدون أي مخالفة شرعية .

٤ـ إذا كانت الإجارة جائزة بلا نزاع ، فإن الانتقال من الإجارة إلىٰ الشركة ، كلياً أو جزئياً ، لا بد أن يكون أولىٰ بالجواز ، لأن مصالح الشريكين تصبح متفقة غير متعارضة ، فلا يأخذ أحدهما أجره كاملاً ، ويبقىٰ الآخر علىٰ الخطر الكامل[1] .

٥ـ ثم إن قطع الشركة ليس إلا مجرد احتمال ، لأن المتوقع من عقد الشركة هو تحقيق أرباح كافية ، وإلا لما أقدم الشركاء عليه .

دفع بعض الاعتراضات المحتملة :

١ـ قد يقال إن العامل إذا أخذ أجراً مقطوعاً عن جزء من عمله ، فإنه قد يسترخي في النشاط والإنتاج ، ويقصر في تعظيم ربح الشركة[2] .

---

(١) انظر فتاوىٰ ابن تيمية ٣٥٦/٢٠ وفي مواضع أخرىٰ كثيرة ، وأعلام الموقعين لابن القيم ٣٨٧/١ ، وإغاثة اللهفان له أيضاً ٧/٢ و٤٠ ـ ٤٥

(٢) كما قال صاحب المغني ١٤٩/٥ ، وقد مر نصه .

جواب هذه الحجة أن هذا الاسترخاء والتواني والتكاسل أمر وارد أيضاً حتىٰ في حال كون العامل يعمل بأجر مقطوع ، ومع ذلك فالإجارة هنا جائزة . ويمكن القول هنا بأن العامل إذا أثبت ربُّ المال تقصيره وتفريطه يمكن له محاسبته ومساءلته ودياً وقضائياً ، سواء كان هذا العامل يعمل بأجر ، أو بحصة من الربح . كما أن رب المال غير مجبر علىٰ اختيار هذه الصيغة ، إذا عرف أن أخلاق العامل أو طباعه تسمح له بمثل هذا التقصير والتفريط . فكل صيغة من صيغ العائد تصلح لحالة دون أخرىٰ ، بعد المقارنة بين مزايا كل صيغة ومساوئها .

٢ـ قد يقال إن عامل المضاربة جاز له أن يكون شريكاً في الربح ، لأنه هو المتصرف المدير . معنىٰ هذا أن العامل إذا لم يكن لعمله تأثير في انتاج الربح لم يَجُزْ له الاشتراك في الربح . وهناك حالات لا يكون فيها للعامل هذا التأثير .

جواب هذه الحجة :

١) إن أي عامل في منشأة لا بد وأن يكون له تأثير في تحقيق الربح ، بطريقة أو بأخرىٰ ، بدرجة أو بأخرىٰ ، بوجه أو بآخر . ودراسات الجدوىٰ والحكمة الإدارية تقتضي ألا يعين أي عامل في المنشأة إلا إذا كانت له إضافة علىٰ إيرادها ، ومن ثَمَّ ربحها .

٢) العامل لن يجعل جزءاً من عائده في صورة عائد متغير إلا إذا كانت له ثقة برب العمل ، وإلا آثر أن يكون عائده كله أجراً مقطوعاً .

٣) رب المال يدفع ماله إلىٰ العامل المضارب ، ولا يشترك معه في إدارة العمل والتصرف (اللهم إلا من خلال شروط عقد المضاربة) ، ولم يقل أحد إنه لا يجوز له الشركة في الربح ، لأن القرار ليس بيده ، إنما هو بيد العامل .

وعلىٰ هذا فليس لهذه الحجة من أثر في تغيير الحكم الشرعي (عنصر غير مؤثر في الحكم) .

الخاتمة :

إني أرىٰ أخيراً جواز جمع العامل بين الأجر والربح ، فلم أجد أدلة قوية واضحة لمنع هذا الجمع ، ويترك الأمر لمصالح الطرفين ، إن شاؤوا فعلوا ذلك ، وإن شاؤوا لم يفعلوا ، فكلاهما جائز ، والترجيح بينهما عائد للمصالح المرسلة .

ولو تركنا جانباً المعالجات الفقهية الدقيقة ، والغوص في التفاصيل والتفاريع ، هل يمكن لفقيه ، بالحس العام ، أن يمنع عاملاً من أن ينال حصة من الربح ، فوق أجره ، سواء أكان ذلك بشرط أم بغير شرط ؟

* * *

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مشاركة العمال في الأرباح(١)

رد على تعقيب

يتلخص تعقيب الأخ الكريم الدكتور أحمد محمد إبراهيم علىٰ مقالتي في مشاركة العمال في الأرباح ، وهو التعقيب المنشور في مجلة الوعي الإسلامي عدد جمادىٰ الأولىٰ ١٤١٧هـ ، في أنه يتفق معي في جواز جمع العامل بين الأجر والحصة من الربح ، ولكنه يختلف معي في طريقة الوصول إلىٰ هذا الحكم . فأنا وصلت إليه عن طريق الفقه الإسلامي ، وهو وصل إليه عن طريق القانون الوضعي . أنا انطلقت فيه من أقوال الفقهاء ، وهو انطلق فيه من أقوال رجال القانون . أنا أتيت الموضوع من بابه ، وهو أتاه بالحيلة .

يأخذ علي الأخ الكريم بأنني اعتقدت أن الأجير إذا حصل بالإضافة إلىٰ أجره المتفق عليه علىٰ حصة من الربح يعتبر شريكاً ، تسري عليه أحكام الشركاء الخاصة بتوزيع الربح . وأيد قوله بأقوال علماء القانون ، كالسنهوري ، ومصطفىٰ كمال طه . ونقل قول السنهوري (بتصرف) : « يظل العقد عقد عمل إذا اتفق رب المال مع العامل علىٰ أن يحصل هذا الأخير علىٰ نسبة من الأرباح ، حثاً له علىٰ الإخلاص ، وبذل الهمة في العمل ، ولا مجال للقول بأن هناك شركة بين العامل ورب العمل ، لأنه

---

(١) منشور في مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٧٦ ، ذو الحجة ١٤١٧هـ = نيسان ١٩٩٧م ، ص٣١

لا توجد مساهمة من العامل في الخسارة . فالمساهمة في الأرباح والخسائر ركن أساسي من أركان الشركة . وهذه المساهمة هي التي تخرج العمال الذين يتقاضون فوق أجورهم نصيباً من أرباح الاستثمار عن أن يكونوا شركاء ، فهم يشاركون في الربح ، ولا يتحملون الخسارة . والنصيب من الأرباح الذي يمنح للعامل يعتبر جزءاً من أجره ، فيجوز فصله (. . .) ، وهو لا يشارك في الإدارة ، ولا يحق له أن يطلب حساباً عن هذه الإدارة ، وليس مسؤولاً عن الديون »[1] .

ونقل أيضاً قول الدكتور مصطفىٰ كمال طه بتصرف : « يظل العامل تابعاً لرب العمل ، ولهذا الأخير أن يفصله ، فتزول المساواة وهي قوام نية الاشتراك »[2] .

الظاهر أن الدكتور أحمد محمد إبراهيم مؤيد لكلام رجال القانون هؤلاء ، بل إنه ربما يعتبر كلامهم حجة فقهية ، بل شرعية . وهنا أود أن أسأل رجل القانون : كيف يشترك العامل مع رب المال بحصة من الربح ، ولا نعتبره شريكاً ؟ أليست شركته مشابهة لشركة عامل المضاربة ؟ ألا يسمىٰ عامل المضاربة شريكاً ؟ ألا تسمىٰ المضاربة شركة ؟ أليست الشركة في الربح نوعاً من الشركات في الفقه الإسلامي ؟

صحيح أن العامل في المضاربة لا يشترك مع رب المال في الخسارة ، بل الخسارة تقع علىٰ رب المال ، لكن المضاربة مع ذلك ضرب من الشركات ، ويقول الفقهاء : إنها شركة في الربح ، ولم يقولوا : إنها شركة في المال والربح والخسارة . ولا قالوا : إن الشركة لا تكون شركة إلا إذا كانت شركة في الربح والخسارة ، كما عند أهل القانون .

---

(١) الوسيط في القانون المدني ٥/ ٢٢٤
(٢) القانون التجاري ١/ ٢٨٤

يدعي صاحبي أن رأيه لا يؤدي إلىٰ قطع الشركة في الربح ، وهو يقول بأن العامل يجوز إعطاؤه أجراً بالإضافة إلىٰ حصة من الربح . هب للتبسيط أن هناك عاملاً ورب عمل . العامل يأخذ من رب العمل أجراً وحصة من الربح . فلو فرضنا أن رب العمل حقق ربحاً قليلاً ، يساوي أجر العامل أو يقل عنه . ألا ترىٰ هنا أن أجر العامل قد قطع علىٰ رب العمل شركته للعامل في الربح ؟ فلا أدري كيف أجاز أخونا قطع الشركة في الربح ، بالاستناد إلىٰ أحكام الإجارة (إذ اعتبر هذه الصيغة الأجرية المركبة جائزة) ، ومنع قطع الشركة في الربح ، بالاستناد إلىٰ أحكام الشركة أو المضاربة ، مع أن حقيقة الأمرين واحدة . فهل يرىٰ هذا من باب الحيل المشروعة ؟ إن ظاهر كلام الفقهاء أن أي جمع بين الأجر والربح لا يجوز ، سواء أسمي إجارة أم شركة أم إجارة وشركة معاً .

في كتاب الإجارة الواردة علىٰ عمل الإنسان ، وهي رسالة دكتوراه للدكتور شرف الشريف بإشراف الأستاذ الدكتور حسين حامد حسان ، والأستاذ الدكتور محمد فايد مدير جامعة الأزهر ، ومناقشة الشيخ عبد الله بن حميد ، جاء ما يلي : « اعتبر نظام العمل هذه النسبة (من الربح للعامل) بدل أجرة ، أو جزءاً منها ، أما في الفقه الإسلامي فلا تصح » (ص ١٦٦) .

أما أن العامل الذي يأخذ أجراً وربحاً يجوز فصله ، فهذا لا يفيد صاحبنا شيئاً ، لأن الشركاء أيضاً يجوز أن يتفاصلوا (يفكوا شركتهم) .

وكونه لا يشارك في الإدارة كذلك لا يفيده ، لأن العامل يشارك في العمل ، والإدارة نوع من العمل ، وإن كان متميزاً . والفقهاء مع أن المضارب هو الذي يدير أعمال المضاربة وأموالها لم يروا حرجاً من أن يسموه عامل مضاربة .

كذلك كونه ليس مسؤولاً عن ديون الشركة لا يفيد ، لأن العامل المضارب ، إذا أذن له رب المال بالاستدانة ، فلا يسأل عن ديون الشركة ، بل المسؤول هو رب المال ، وهذا لم يمنع الفقهاء من اعتبار العامل شريكاً . فالشركاء في الفقه الإسلامي ليسوا نوعاً واحداً . ومتىٰ كان القانون حجة علىٰ الفقه ؟

ثم ذكر صاحبي أن عدم جواز قطع الشركة في الربح حكم مجمع عليه بين الفقهاء في المضاربة وغيرها من الشركات ، وذكر أيضاً أن المضاربة مجمع عليها كذلك . . . إلخ .

أنا لا أخالف في أصل المضاربة ، لكني ربما أخالف في بعض تفصيلاتها . ودعوىٰ الإجماع عند علماء الفقه والأصول ليست مسلمة دائماً . فأرجو من الأخ الكريم الرجوع إلىٰ كتب الخلاف ومطولات كتب الأصول .

ثم قال أخونا الكريم : « أجمع علماء الأمة علىٰ عدم جواز قطع الربح لأحد من الشركاء ، ولم تبرز إلىٰ الوجود الآراء التي خرجت علىٰ الإجماع ، ونادت بجواز قطع الربح في المضاربة ، إلا بعد إنشاء المصارف في بلاد الإسلام ، في محاولة لإسباغ الشرعية علىٰ الفائدة التي تعطيها لمن يقدمون المال ، وتلك التي تأخذها من الذين تقدم لهم المال ، باعتبار أن هذه المعاملات هي مضاربة قطع فيها الربح »! . هـ .

يا أيها الأخ الكريم ، ما كان من المناسب إيراد مثل هذا الكلام في تعقيبك علىٰ مقالي . ذلك لأنه متعلق هنا بقطع الربح لرب المال ، ومقالي متعلق بقطع الربح للعامل ، كما هو واضح من عنوان المقال ، ومن ثناياه .

ألم تقرأ ما جاء في مقالتي صراحة من : « أني أرىٰ جوازه للعامل دون

رب المال ، لأن مركز رب المال مختلف في الفقه عن مركز العامل (. . .) ، وحديثنا في هذا المقال عن العامل فقط ، دون رب المال » .

وأخيراً كنت أتمنىٰ لو أن ناقدي الكريم كان من رجال الفقه ، لا من رجال القانون ، لكي يأتينا بنص فقهي واحد من كتب الفقه ، يثبت فيه صحة ما قال من أن حصول العامل علىٰ أجر وربح معاً ليس هناك ما يمنع منه شرعاً ، لا سيما وأن هناك نصوصاً فقهية تمنعه صراحة .

فالنصان القانونيان ، من الوسيط للسنهوري ، ومن القانون التجاري لمصطفىٰ كمال طه ، لا يغنيان كثيراً في مقام المناظرة الفقهية . فمصطفىٰ كمال طه رجل قانون ، والسنهوري ، لا سيما في الوسيط ، رجل قانون ، ولعلك أنت أيضاً من المختصين في القانون ، لا في الفقه . هل تعتبر يا أخي أن الشيء إذا جاز قانوناً جاز شرعاً بالضرورة ؟ وهل الاستدلال القانوني مطابق للاستدلال الفقهي ؟ أين استدلالك الفقهي ؟ قلت إنك تستأنس بأقوال رجال القانون ، ثم إذا بك فجأة تعتبر هذا الاستئناس دليلاً شرعياً ؟

والخلاصة فإن الدكتور أحمد محمد إبراهيم يرىٰ أن مسألة جمع العامل بين الأجر والحصة من الربح علىٰ أصل الحل في المعاملات (الأصل في المعاملات الإباحة) ، ولا تشبه أبداً جمع عامل المضاربة بين الأجر والربح ، فهذا أمر ممنوع عند الفقهاء ، وذاك أمر جائز عنده ، إذ رأىٰ أن الحصة من الربح هي من باب تكملة الأجر ، ولا تجعل من صاحبها شريكاً ، لأن القوانين الوضعية قالت ذلك . وأنا أعلم أن الفقهاء يجعلون من صاحبها شريكاً في الربح ، مهما كانت هذه النسبة قليلة . وبهذه «الحيلة الوضعية» خلَّص رأيه من مشكلة قطع الربح في المضاربة ، وغيرها من الشركات . فالربح لا يجوز قطعه في هذه الشركات ، أما إذا

سميت الشركة إجارة فيجوز قطعه عنده ، ولا يرىٰ هذا مصادماً لأقوال الفقهاء المأثورة .

أشكر لك يا أخي اهتمامك بالتعقيب علىٰ مقالي المتواضع ، والله أسأل أن يعصمني وإياك من الزلل في فهم أحكامه .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أعمال لا أجرَ لها في الإسلام

القرض ـ الضمان ـ الشهادة ـ الشفاعة ـ الجاه(١)

مقدمة :

* أعني بالأجر هنا الأجر المادي (المالي) الدنيوي ، لا الأجر بمعنىٰ الثواب ، وإلا فإن هذه الأعمال التي لم يشرع فيها الأجر ، إنما تستحق جميعاً الأجر (الثواب) من الله .

* سيرد في هذا المقال لفظ « الأجر » و« الجُعل » ، وهما هنا في هذا البحث بمعنىٰ واحد .

* هناك أعمال شرع فيها الأجر ، مثل إجارة الأشخاص (راتب ، أجر) ، ومثل إجارة الأشياء (كراء ، أجر) .

* غير أن هناك أعمالاً أخرى لا يجوز فيها الأجر ، مثل : القرض ، الضمان ، الشهادة ، الشفاعة (مع شيء من التفصيل بالنسبة لهذين العملين الأخيرين) .

ولعل الأصل الشرعي لمثل هذه الأعمال يعود إلىٰ قوله تعالىٰ علىٰ لسان رسل الله عليهم السلام ، وقد تكرر في أكثر من سورة وآية ، لا سيما

---

(١) منشور في مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٥٥ ، ربيع الأول ١٤١٦هـ = آب ١٩٩٥م ، ص ٤٢ ـ ٤٥ .

في سورة الشعراء ، الآية ١٠٩ وغيرها : ﴿ وَمَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ أَجۡرٍۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء : ١٠٩] .

سنتكلم في هذا البحث عن هذه الأعمال ، وسنضيف إليها أجر الجاه ، لعلاقته بأجر الضمان وأجر الشفاعة ، كما سنرىٰ .

١ـ القرض :

إذا أقرضتَ مالاً نقدياً ، أو أي مال آخر قابل للقرض (مال مثلي) . فإنك تسترد مثْل المال الذي أقرضت . وأي زيادة تشترطها علىٰ المقترض إنما تكون من قبيل ربا النسيئة المحرم ، بالقرآن والسنة والإجماع .

فالقرض عمل غير مأجور ، إنما هو عمل مشكور ، من قبيل الإرفاق أو المعروف . لكن المال النقدي إذا قدم قِراضاً (= مضاربة) جاز له الاشتراك بحصة من الربح . ولا نطيل في هذا لأن هناك بحوثاً كثيرة أفردت للكلام عن الربا المحرم ، والقَرض ، والقِراض .

٢ـ الضمان :

إذا ضمنتَ مقترضاً ، أو مديناً ، لم يجز لك عند العلماء أن تأخذ أي أجر علىٰ ضمانك هذا ، لأن الضمان كما قالوا هو أيضاً من أعمال المعروف ، ففي الأم للشافعي ٣/ ٢٠٥ : « الكفالة معروف » ، وفي روضة الطالبين للنووي ٤/ ٢٤١ : « الضمان تبرع » ، وفي المدونة ٣/ ١٣٢ : « لا ينبغي أن يكون للضمان ثمن » ، وفي فتح الباري ٤/ ٤٧٢ : « الكفالة التزام مال بغير عوض تطوعاً » ، وفي شرح العناية بحاشية فتح القدير لابن الهمام ٧/ ١٨١ : « والكفالة عقد تبرع » ، وفي مواهب الجليل للحطاب ٥/ ١١٦ : « الحمالة (= الضمان) معروف » ،

وفي المرجع نفسه ٥/ ١١١ : « لا يجوز ضمان بجُعل ، لأن الضمان معروف ، ولا يجوز أن يؤخذ عوض عن معروف وفعلِ خيرٍ ، كما لا يجوز علىٰ صوم ولا صلاة ، لأن طريقها ليس لكسب الدنيا . وقال مالك : لا خير في الحمالة بجعلٍ » .

كذلك الضمان المتبادل (اضمنِّي أَضْمَنْك) ، كالقرض المتبادل (أَقْرِضْني أُقْرِضْك) ، لا يجوز ، لأنه في حكم الضمان بعوض . ففي الشرح الكبير للدردير ٣/ ٣٦٤ : « تحمَّلْ عني وأتحمل عنك ، وهو ضمان بجُعل ، وأسلفْني وأُسْلِفَكَ ، وهو سَلَفٌ جرَّ منفعةً » .

وكذلك لم يجز الأجر علىٰ الضمان لأن الضامن إذا لم يقم المقترض ، أو المدين ، بالسداد صار غارماً (= مديناً) . قال رسول الله ﷺ : « الزعيم (= الكفيل) غارم »[١] . فإذا أخذ الضامن أجر ضمانه التبس هذا الأجر بربا النسيئة المحرم ، لأنه أقرض مَن ضمنَه ، فيؤول أجر الضمان إلىٰ ربا قرض محرم .

قال في كشاف القناع ٣/ ٣١٨ : « إن جعل له جعلاً علىٰ ضمانه له فلا يجوز (. . .) ، لأنه ضامن ، فيلزمه الدين ، وإنْ أداه وجب له علىٰ المضمون عنه ، فصار كالقرض . فإذا أخذ عوضاً صار القرض جارًّاً للمنفعة ، فلم يجز » .

وبمثل هذا علل في البحر الرائق ٦/ ٢٤٢ بطلان الجعل علىٰ الضمان ، فقال : « الكفيل مقرض في حق المطلوب ، وإذا شرط له الجعل ، مع ضمان المِثْل ، فقد شرط له الزيادة علىٰ ما أقرضه ، فهو باطل ، لأنه ربا »[٢] .

---

(١) سنن أبي داود ٣/ ٢٩٧ ، والترمذي ٣/ ٥٥٦ ، وقال : حديث حسن .

(٢) ومثله في الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٣/ ٣٤١.

ثم إن القرض فيه دفع مال ولم يجز فيه الأجر ، فكيف يجوز أجر الضمان وليس في الضمان إلا بذل جاه ، وإذا آل إلىٰ دفع مال صار كالقرض ، فإذا كان القرض لا يجوز فيه الأجر ، فمن الأولىٰ ألا يجوز الأجر علىٰ الضمان .

قال الدردير في الشرح الكبير ٣/ ٧٧ : « أما صريح ضمان بجعل فلا خلاف في منعه ، لأن الشارع جعل الضمان والجاه والقرض لا تُفعل إلا لله تعالىٰ ، فأخذ العوض عليها سُحت » .

وعلىٰ هذا بنت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية (مجلة البحوث الإسلامية ، الرياض ، العدد ٤١ لعام ١٤١٤هـ ، ص٥٢) أنه لا يجوز لأحد أن يستقدم عمالاً إلىٰ المملكة ، ليعملوا عند غيره أو لحسابهم (أي بمالهم وعملهم) ، علىٰ كفالته ، مقابل نسبة مئوية ، أو مبلغ مقطوع من أجرهم .

قد يقال هنا إنه ربما يجب التمييز في الفتوىٰ بين المبلغ المقطوع والنسبة المئوية ، فالمبلغ المقطوع لا يجوز لأنه أجر ضمان ، أما النسبة المئوية فقد تجوز علىٰ أنها ربح ضمان . فالربح يستحق بالمال والعمل والضمان . واستحقاقه بالمال والعمل جائز عند الكل ، واستحقاقه بالضمان جائز عند الحنفية والحنابلة ، وهم الذين أجازوا شركة الوجوه ، وهي شركة بين إثنين (أو أكثر) يشتريان بالنسيئة ، ويبيعان بالنقد (وبالنسيئة) ، والربح بينهما علىٰ حسب الضمان ، أي ضمان البضائع المشتراة .

لا يُقال هذا لأن الضمان الذي يستحق به الربح ليس ضماناً محضاً ، إنما هو ضمان مضاف إلىٰ عمل ، أو مضاف إلىٰ مال ، وقد أثبتنا هذا في بحث آخر .

ثم إنه إذا وقعت خسارة ، فهل يكون للضمان حصة منها ، كما أن له حصة من الربح ؟ أي هل يعامل الضمان معاملةَ المال (في القراض) ، فتقع عليه الخسارة المالية ، أم معاملة العمل ، فلا تقع عليه الخسارة المالية ؟

لا يجوز معاملته معاملة العمل، لأن مركزه في الشرع أضعف من العمل ، بل أضعف من المال ، كما مرَّ ، فإذا عاملناه معاملة المال ، بحيث يتحمل خسارة ، فهنا نقول بأنه إذا كانت حصة الضمان من الخسارة ٢٠٪ مثلاً ، في مقابل حصة مساوية من الربح أي ٢٠٪ أيضاً ، صارت الصيغة بالنسبة للضامن أنه شريك بالمخاطرة المحضة : إن ربحت فلي ٢٠٪ من الربح ، وإن خسرت فعليَّ ٢٠٪ من الخسارة . وهذه الصيغة أشبه ما تكون بالرهان المحرم[1] . إن مخاطرة المال أو العمل تزيد في ربح المال أو ربح العمل ، ولكن المخاطرة بالخسارة لا تسوِّغ ربحاً .

٣ـ الشهادة :

قد تدعىٰ لتحمل شهادة ، أو لأدائها ، وكلاهما (التحمل ، والأداء) فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين ، وإلا أثم الجميع .

قال تعالىٰ : ﴿ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾ [البقرة : ٢٨٢] .

وقال تعالىٰ : ﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ ﴾ [البقرة : ٢٨٣] .

فإذا تحملت الشهادة لم يجز لك كتمانها ، إذا ما دعيت إليها ، حفظاً للحقوق ، ومنعاً من ضياعها .

---

(١) انظر المدونة ٣/ ١٣٢ ، وكتابي : الميسر ٣٣ و١٤١ و١٤٣

قال تعالىٰ : ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق : ٢] .

قال في القوانين الفقهية ٣٣٩ : « لا يجوز أخذ الأجرة علىٰ الأداء ، لأنه واجب » .

وقال في المغني ١٢/١٩ : « ومن له كفاية فليس له أخذ الجعل (= الأجر) علىٰ الشهادة ، لأنه أداء فرض ، فإنَّ فرْض الكفاية إذا قام به البعض وقع منهم فرضاً .

وإن لم تكن له كفاية ، ولا تعينت عليه ، حل له أخذه ، والنفقة علىٰ عياله فرض عين ، فلا يشتغل عنه بفرض الكفاية . فإذا أخذ الرزق (الأجر من الدولة) جمع بين الأمرين .

وإن تعينت عليه الشهادة احتمل ذلك أيضاً ، واحتمل ألا يجوز ، لئلا يأخذ العوض عن أداء فرض عين .

وقال أصحاب الشافعي : « لا يجوز أخذ الأجر لمن تعينت عليه . وهل يجوز لغيره ؟ علىٰ وجهين »ا . هـ .

وقال في الإنصاف ١٢/٦ : « لا يجوز لمن تعينت عليه أخذ الأجرة عليها ، وهو المذهب مطلقاً (. . .)

قال في الفروع (٦/ ٥٥٠) : ويحرم في الأصح أخذ أجرةٍ وجُعْلٍ (. . .)

وقيل : لا يجوز أخذ الأجرة إن تعينت عليه ، إذا كان غير محتاج . وذكر الشيخ تقي الدين رحمه الله وجهاً بجواز الأخذ لحاجة ، تعينت أو لا ، واختاره .

وقيل : يجوز الأخذ مع التحمل .

وقيل : أجرته من بيت المال .

قوله : ولا يجوز ذلك لمن لم تتعين عليه في أصح الوجهين (. . .)

والوجه الثاني : يجوز . واختار الشيخ تقي الدين رحمه الله : يجوز لحاجة ، كما تقدم عنه .

وقيل : لا يجوز الأخذ مع التحمل » ا . هـ .

ولخص ابن تيميه الحكم في أخذ الأجر علىٰ الشهادة تلخيصاً حسناً ، فقال : « للفقهاء في أخذ الجعل علىٰ الشهادة أربعة أقوال ، هي أربعة أوجه في مذهب أحمد وغيره :

أحدها : أنه لا يجوز مطلقاً ؛

والثاني : لا يجوز إلا عند الحاجة ؛

والثالث : يجوز إلا أن يتعين عليه ؛

والرابع : يجوز .

فإن أخذ أجراً عند التحمل لم يأخذ عند الأداء »[1] .

وفي معترك الأقران ٣/ ٤٣٦ للسيوطي : « واختلف في أخذ الأجرة عليها ، وعلىٰ كَتْب الوثائق ، والمشهور عدم الجواز . أما من انتصب لها ، وترك التسبب المعتاد لأجلها ، فجائز له أخذ الأجر عليها ، وإلا لم يجد الإنسان من يشهد له بيسر » . فجواز الأجرة معلل هنا بأمرين :

الأمر الأول : التفرغ للشهادة ، **والأمر الثاني** : تيسير الشهادة . تُرىٰ هل يمكن أن ينطبق هذا علىٰ الضمان أيضاً ؟ قد لا ينطبق ، لأن الضمان كما رأينا قد يؤول إلىٰ الربا .

---

(١) فتاوىٰ ابن تيمية ٢٨/ ٩٩ ، والطرق الحكمية لابن القيم ١٤٨ و٢٦١

٤ـ الشفاعة :

الشفاعة (الحسنة) هي التوسط أو الوساطة ، أي « الانضمام إلىٰ آخر ناصراً له ، وسائلاً عنه . وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلىٰ حرمة ومرتبة إلىٰ من هو أدنىٰ »(١) . وسُمِّيَ شفيعاً : « لأنه يصير مع صاحب الحاجة شفْعَاً »(٢) .

قال تعالىٰ : ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ﴾ [النساء : ٨٥] (كفْل : نصيب) .

قال ابن الجوزي في زاد المسير ٢/ ١٥٠ : « في المراد بالشفاعة (الحسنة) أربعة أقوال ، أحدها أنها شفاعة الإنسان للإنسان ، ليجتلب له نفعاً ، أو يخلصه من بلاء . وهذا قول الحسن ومجاهد وقتادة وابن زيد »(٣) .

وقال في تفسير المنار ٥/ ٣٠٩ : « إن العلماء متفقون علىٰ أن شفاعة الناس بعضهم لبعض تدخل في عموم الآية ، وأنها قسمان : حسنة ، وسيئة . فالحسنة أن يشفع الشافع لإزالة ضرر ، ورفع مظلمة عن مظلوم ، أو جر منفعة إلىٰ مستحق ، ليس في جرها إليه ضرر ولا ضرار (= مقابلة ضرر بضرر) . والسيئة أن يشفع في إسقاط حد (= عقوبة) ، أو هضم حق ، أو إعطائه لغير مستحق ، أو محاباة في عمل ، بما يجر إلىٰ الخلل والزلل . والضابط العام أن الشفاعة الحسنة هي ما كانت فيما استحسنه

---

(١) مفردات القرآن للراغب الأصفهاني .

(٢) تفسير القرطبي ٥/ ٢٩٥ ، والرازي ١٠/ ٢٠٦ .

(٣) وانظر تفسير الرازي ١٠/ ٢٠٦ .

الشرع ، والسيئة فيما كرهه أو حرمه »[1] .

قال رسول الله ﷺ : « اشفعوا تؤجروا »[2] .

في شرح النووي لصحيح مسلم ١٦/ ١٧٧ (باب استحباب الشفاعة فيما ليس بحرام ، من كتاب البر والصلة والآداب) أن في الحديث : « استحباب الشفاعة لأصحاب الحوائج المباحة ، سواء كانت الشفاعة إلىٰ سلطان ووال ونحوهما ، أم إلىٰ واحد من الناس ، وسواء كانت الشفاعة إلىٰ سلطان ، في كف ظلم ، أو إسقاط تعزير (= عقوبة اجتهادية) ، أو في تخليص عطاء لمحتاج ، أو نحو ذلك . وأما الشفاعة في الحدود (= العقوبات المنصوصة) فحرام .. وكذلك الشفاعة في تتميم باطل ، أو إبطال حق ، ونحو ذلك ، فهي حرام »[3] .

جاء رجل إلىٰ الحسن بن سهل ، يستشفع به في حاجة ، فقضاها (له) ، فأقبل الرجل يشكره ، فقال له الحسن : « علامَ تشكرنا ، ونحن نرىٰ أن للجاه زكاة كما أن للمال زكاة »[4] .

وذكر ابن حجر قبول الهدية بسبب الشفاعة بين الكبائر ، ثم قال : « هذا هو ما صرَّح به بعض أئمتنا ، وفيه نظر ، لأنه لا يوافق قواعدنا ، بل مذهبنا أن من حبس ، فبذل لغيره مالاً ، ليشفع له ، ويتكلم في خلاصه ، جاز ، وكانت جعالة جائزة ، فالذي يتجه حملُ ذلك علىٰ قبول مال في مقابلة شفاعة في محرم »[5] .

---

(١) وانظر أيضاً فتح الباري ١٠/ ٤٥١ .
(٢) فتح الباري ١٠/ ٤٥١ ، ومسلم بشرح النووي ١٦/ ١٧٧ ، والنسائي ٥/ ٧٨ .
(٣) وانظر فتاوىٰ ابن تيمية ٣١/ ٢٨٦ .
(٤) الآداب الشرعية للمقدسي ٢/ ١٨٥ .
(٥) الزواجر ٢/ ١٩٠ .

وقال ابن حزم في المحلّىٰ ٩/ ١٥٨ : « وأما مَن نصر آخرَ في حق ، أو دفع عنه ظلماً ، ولم يشترط عليه في ذلك عطاءً ، فأهدى إليه مكافأة ، فهذا حسن لا نكرهه ، لأنه من جملة شكر المنعم ، وهدية بطيب نفس ، وما نعلم قرآناً ولا سنة في المنع من ذلك » .

والشفاعة في الإسلام تقدم بالمجان . قال المرداوي في الإنصاف ١١/ ٢١٤ : «الشفاعة من المصالح العامة، فلا يجوز أخذ الأجرة عليها»[1] .

وذكر الغزالي الشفاعة في الإحياء ٢/ ٢٠٠ ، في حقوق المسلم علىٰ المسلم . وما نقلناه آنفاً عن ابن حزم في المحلّىٰ إنما هو في الهدية (بغير شرط) ، لا في الأجرة (المشروطة) . والشرط يغير الحكم الشرعي كما في الربا ، فهو حرام في الشرط ، وهو من باب حسن القضاء بلا شرط .

غير أن بعض العلماء أجازوا الأجر علىٰ الشفاعة ، وذكروا ذلك بمناسبة كلامهم عن أجر الجاه ، كما سنرىٰ .

٥ـ أجر الجاه :

قال تعالىٰ : ﴿ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ﴾ [المائدة : ٤٢] .

وقال أيضاً : ﴿ وَأَكۡلِهِمُ ٱلسُّحۡتَۚ﴾ [المائدة : ٦٢ و٦٣] .

قال ابن مسعود : « السحت أن يقضي الرجل لأخيه حاجة ، فيهدي إليه هدية ، فيقبلها »[2] . وقال ابن خُوَيْز مَنْداد : « من السحت أن يأكل الرجل بجاهه وذلك أن يكون له جاه عند السلطان ، فيسأله إنسان حاجة ، فلا يقضيها إلا برشوة يأخذها »[3] .

---

(١) وانظر كشاف القناع ٦/ ٣١٧ .

(٢) تفسير القرطبي ٦/ ١٨٣ .

(٣) المرجع نفسه .

وفي الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٣/ ٢٢٤ : « أن ثمن الجاه إنما حرم لأنه من باب الأجر علىٰ الواجب ، ولا يجب علىٰ الإنسان أن يذهب مع كل أحد » .

وفي المعيار المعرب ٦/ ٢٣٩ : « سئل الفقيه أبو عبد الله القوري عن (. . .) ثمن الجاه ، هل يجوز أخذه علىٰ نية التصدق به (. . .) أو إصلاح مسجد ، وما كان في معناه ؟(. . .) . فأجاب : (. . .) اختلف علماؤنا (. . .) في حكم ثمن الجاه ، فمن قائل بالتحريم بإطلاق ، ومن قائل بالكراهة بإطلاق ، ومن مُفصّل فيه ، وأنه إن كان ذو الجاه يحتاج إلىٰ نفقة وتعب وسفر أو ترداد مشي ، فأخذ مثْلَ أجرِ مِثْله ، فذلك جائز ، وإلاّ حرم . وعلىٰ كل تقدير لا ينبغي الإقدام عليه للتصدق به ، ولا لبناء مسجد ، ونحوهما (. . .) . وفي المعنىٰ :

بنىٰ مسجداً لله من غير حله فجاء بحمد الله غير موفق
كجارية تزني ، وتطعم جائعاً فيا ليتها لم تزن ، ولم تتصدق

ولهذا فإن بعض العلماء قد أجازوا الأجر علىٰ الجاه . ففي فتاوىٰ النووي ص١٥٤ أيضاً : إذا كان الإنسان في حبس السلطان (. . .) ، حُبس ظلماً ، فبذل مالاً لمن يتكلم في خلاصه بجاهه وبغيره ، هل يجوز ؟ وهل نصّ عليه أحد من العلماء ؟

نعم يجوز ، وصرح به جماعة ، منهم القاضي حسين (. . .) . ونقله عن القفال المروزي ، قال : هذه جُعالة مباحة ، قال : وليس هو من باب الرشوة ، بل هذا العوض حلال كسائر الجُعالات » .

وفي الزواجر ٢/ ١٩٠ : « وليس من الرشوة بذل مال لمن يتكلم مع السلطان مثلاً في جائز ، فإن هذا جعالة جائزة » .

وفي مجلة الأحكام الشرعية للقاري : « يجوز أن يقترض الإنسان

بجاهه لآخر ، كما يجوز أن يأخذ عليه جُعلاً من المقترض »[1] .

وقال الإمام أحمد : « ما أحب أن يقترض بجاهه لإخوانه »[2] .

وقد ذهب بعض المعاصرين إلىٰ قياس أجر الضمان علىٰ أجر الجاه ، بدعوىٰ تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وامتناع الناس عن بذل الجاه والضمان إلا بأجر ، وإن كان الأصل في هذا هو التبرع بدون مقابل ، وقال : « لا بأس من تجويز الأجر مقابل الضمان »[3] .

لقد كتب ابن خلدون « في أن الجاه مفيد للمال » ، وقال : « وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة ، في جميع أصناف المعاش ، أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه ، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ، يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلىٰ جاهه ، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته ، من ضروري أو حاجي أو كمالي (. . .) يستعمل فيها الناس من غير عوض (. . .) . والأعمال لصاحب الجاه كثيرة ، فتفيد الغِنَىٰ لأقرب وقت ، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة (. . .) . ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ، إذا اشتهروا وحسن الظن بهم ، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم (= إعانتهم) ، فأخلص الناس في إعانتهم علىٰ أحوال دنياهم ، والاعتمال في مصالحهم ، أسرعت إليهم الثروة ، وأصبحوا مياسيرَ من غير مال مقتنىً ، إلاّ ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم . رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن ، وفي

---

(١) المادة ٧٣٠ . وانظر كشاف القناع ٣/ ٣١٨ ، حيث ميَّز بين أجر الجاه فأجازه ، وبين أجر الضمان فمنعه .

(٢) كشاف القناع ٣/ ٣١٩ .

(٣) الأعمال المصرفية للهمشري ٢٢٧ ، وموقف الشريعة من المصارف لعبد الله العبادي ٣١٩ .

البدو ، يسعىٰ لهم الناس في الفلح (الزراعة) والتجر (التجارة) ، وكلٌّ قاعدٌ بمنزله ، لا يبرح من مكانه ، فينمو ماله ، ويعظم كسبه ، ويتأثل (= ينال) الغنىٰ من غير سعي »[1] .

وهذا الذي ذكره ابن خلدون ليس حكماً شرعياً منه علىٰ الجاه ، بل هو وصف للواقع وتحليل .

وأيّاً ما كان الأمر فإن الجاه إذا كان مستمداً من إمارة أو ولاية أو وظيفة عامة صار الكسب به ضرباً من استغلال النفوذ ، وهو ممنوع حتىٰ في القوانين .

خاتمة :

١ـ هناك أعمال ليس لها أجر يؤخذ من العباد ، إنما هي قُربات يُبتغىٰ فيها الأجر (= الثواب) من الله : ﴿ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [يونس : ٧٢] .

٢ـ من هذه الأعمال ما لا خلاف فيه بين الفقهاء ، كالقرض والضمان ، فلا يجوز الأجر عليهما ، لكن يجوز تقديم المال (النقدي) قراضاً بحصة من الربح عند الجميع ، ويجوز الضمان بربح عند البعض (الحنفية والحنابلة) ، وهم الذين أجازوا شركة الوجوه . ولكن هذا الضمان ليس ضماناً مستقلاً ، بل هو تابع للعمل أو للمال .

٣ـ ومنها ما فيه خلاف ، كأجر الشفاعة والشهادة ، ولعل الأصل هو المنع ، ولعل الأكثرين عليه .

٤ـ وقد تكلمنا عن أجر الجاه ، لأن بعض العلماء ذكروا من خلاله آراءهم في أجر الشفاعة ، ولأن الجاه ذو صلة بالشفاعة والضمان ، فهما معتمدان علىٰ الجاه . وما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من جواز أجر

---

(١) المقدمة ٢/٩١٩ .

الضمان قياساً علىٰ أجر الجاه لا يزال عندنا غير مسلَّم .

٥ـ وعلىٰ هذا فإنه إذا كان الاتجاه في الحضارة المادية (المهيمنة اليوم) نحو المتاجرة بكل شيء ، فإن في الإسلام أعمالاً لا يمكن أن تصبح محل اتجار ، لأنها من المعروف الذي لا يُسمح بانقلابه إلىٰ تجارة ، بيع أو إجارة . . ولأنها جُعلت في الإسلام من الواجب ، ولا أجر علىٰ واجب . . . ولعل الشارع أراد للمسلمين أخيراً أن يبقىٰ بينهم مجال دائم للمعروف ، لتحقيق التوازن بين قطاع المعاوضة (= التجارة) وقطاع التبرع (= المعروف) .

ثم إنه لو أتيح الأجر علىٰ القرض والضمان لأفضىٰ هذا إلىٰ الربا المحرم ، ولو أتيح الأجر علىٰ الشهادة لربما أدىٰ هذا إلىٰ شهادة الزور والاستغلال وضياع الحقوق ، ولو أتيح الأجر علىٰ الشفاعة لربما انتهىٰ الأمر إلىٰ الشفاعة السيئة .

ولو أتيح الأجر علىٰ القرض والضمان والجاه والشفاعة لربما زاد الأثرياء ثراء ، والفقراء فقراً ، ويريد الإسلام أن تضيق الفجوة بين الناس في الدخول والثروات : ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر : ٧] . ولا يخفىٰ أثر هذا علىٰ تنقية النفوس من نوازع البغي والطغيان (انظر سورة الشورىٰ ٢٧ ، وسورة العلق ٦) ، وعلىٰ تحقيق العدل والرفاه والأمن والسلام والاستقرار ، والله أعلم .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هل يجوز
أجر الضمان ، وأجر الجاه ؟

أجر الضمان :

إذا ضمنتَ مقترضاً ، أو مديناً ، لم يجز لك عند العلماء أن تأخذ أي أجر علىٰ ضمانك هذا ، لأن الضمان كما قالوا هو من أعمال المعروف ، ففي الأم للشافعي ٣/ ٢٠٥ : « الكفالة معروف » ، وفي روضة الطالبين للنووي ٤/ ٢٤١ : « الضمان تبرع » ، وفي المدونة ٣/ ١٣٢ : « لا ينبغي أن يكون للضمان ثمن » ، وفي فتح الباري ٤/ ٤٧٢ : « الكفالة التزام مال بغير عوض تطوعاً » ، وفي شرح العناية بحاشية فتح القدير لابن الهمام ٧/ ١٨١ : « والكفالة عقد تبرع » ، وفي مواهب الجليل للحطاب ٥/ ١١٦ : « الحمالة (= الضمان) معروف » ، وفي المرجع نفسه ٥/ ١١١ : « لا يجوز ضمان بجُعل ، لأن الضمان معروف ، ولا يجوز أن يؤخذ عوض عن معروفٍ وفعلِ خيرٍ ، كما لا يجوز علىٰ صوم ولا صلاة ، لأن طريقها ليس لكسب الدنيا . وقال مالك : لا خير في الحمالة بجعلٍ » .

كذلك الضمان المتبادل (اضمنِّي أَضْمَنْك) ، كالقرض المتبادل (أَقْرِضْني أُقْرِضْك) ، لا يجوز ، لأنه في حكم الضمان بعوض . ففي الشرح الكبير للدردير ٣/ ٣٦٤ : « تحمَّل عني وأتحمل عنك ، وهو ضمان بجُعل ، وأسلِفْني وأُسْلِفَكَ ، وهو سَلَفٌ جرَّ منفعةً » .

وكذلك لم يجز الأجر على الضمان لأن الضامن إذا لم يقم المقترض ، أو المدين ، بالسداد صار غارماً (= مديناً) . قال رسول الله ﷺ : « الزعيم (= الكفيل) غارم »[1] . فإذا أخذ الضامن أجر ضمانه التبس هذا الأجر بربا النسيئة المحرم ، لأنه أقرض من ضمنه ، فيؤول أجر الضمان إلىٰ ربا قرض محرم .

قال في كشاف القناع ٣/ ٣١٨ : « إن جعل له جُعلاً علىٰ ضمانه له فلا يجوز (. . .) ، لأنه ضامن ، فيلزمه الدين . وإن أداه وجب له علىٰ المضمون عنه ، فصار كالقرض . فإذا أخذ عوضاً صار القرض جاراً للمنفعة ، فلم يجز » .

وبمثل هذا علل في البحر الرائق ٦/ ٢٤٢ بطلان الجعل علىٰ الضمان ، فقال : « الكفيل مقرض في حق المطلوب ، وإذا شرط له الجعل ، مع ضمان المِثْل ، فقد شرط له الزيادة علىٰ ما أقرضه ، فهو باطل ، لأنه ربا »[2] .

ثم إن القرض فيه دفع مال ولم يجز فيه الأجر ، فكيف يجوز أجر الضمان وليس في الضمان إلا بذل جاه ، وإذا آل إلىٰ دفع مال صار كالقرض ، فإذا كان القرض لا يجوز فيه الأجر ، فمن الأولىٰ ألا يجوز الأجر في الضمان .

قال الدردير في الشرح الكبير ٣/ ٧٧ : « أما صريح ضمان بجعل فلا خلاف في منعه ، لأن الشارع جعل الضمان والجاه والقرض لا تُفعل إلا لله تعالىٰ ، فأخذ العوض عليها سُحت » .

---

(١) سنن أبي داود ٣/ ٢٩٧ ، والترمذي ٣/ ٥٥٦ ، وقال : حديث حسن .

(٢) ومثله في الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٣/ ٣٤١ .

وعلىٰ هذا بنت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية (مجلة البحوث الإسلامية ، الرياض ، العدد ٤١ لعام ١٤١٤هـ ، ص٥٢) أنه لا يجوز لأحد أن يستقدم عمالاً إلىٰ المملكة ، ليعملوا عند غيره أو لحسابهم (أي بمالهم وعملهم) ، علىٰ كفالته ، مقابل نسبة مئوية ، أو مبلغ مقطوع من أجرهم .

قد يقال هنا إنه ربما يجب التمييز في الفتوىٰ بين المبلغ المقطوع والنسبة المئوية ، فالمبلغ المقطوع لا يجوز لأنه أجر ضمان ، أما النسبة المئوية فقد تجوز علىٰ أنها ربح ضمان . فالربح يستحق بالمال والعمل والضمان ، واستحقاقه بالمال والعمل جائز عند الكل ، واستحقاقه بالضمان جائز عند الحنفية والحنابلة ، وهم الذين أجازوا شركة الوجوه ، وهي شركة بين اثنين (أو أكثر) يشتريان بالنسيئة ، ويبيعان بالنقد (وبالنسيئة) ، والربح بينهما علىٰ حسب الضمان ، أي ضمان البضائع المشتراة .

لا يُقال هذا لأن الضمان الذي يستحق به الربح ليس ضماناً محضاً ، إنما هو ضمان مضاف إلىٰ عمل ، أو مضاف إلىٰ مال ، وقد أثبتنا هذا في بحث آخر .

ثم إنه إذا وقعت خسارة ، فهل يكون للضمان حصة منها ، كما أن له حصة من الربح ؟ أي هل يعامل الضمان معاملةَ المال (في القراض) . فتقع عليه الخسارة المالية ، أم معاملة العمل ، فلا تقع عليه الخسارة المالية ؟

لا يجوز معاملته معاملة العمل ، لأن مركزه في الشرع أضعف من العمل ، بل أضعف من المال ، كما مرَّ ، فإذا عاملناه معاملة المال ، بحث يتحمل خسارة ، فهنا نقول بأنه إذا كانت حصة الضمان من الخسارة

٢٠٪ مثلاً ، في مقابل حصة مساوية من الربح أي ٢٠٪ أيضاً ، صارت الصيغة بالنسبة للضامن أنه شريك بالمخاطرة المحضة : إن ربحت فلي ٢٠٪ من الربح ، وإن خسرت فعليّ ٢٠٪ من الخسارة . وهذه الصيغة أشبه ما تكون بالرهان المحرم[(١)] . إن مخاطرة المال أو العمل تزيد في ربح المال أو ربح العمل ، ولكن المخاطرة بالخسارة لا تسوّغ ربحاً .

أجر الجاه :

قال تعالىٰ : ﴿ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ﴾ [المائدة : ٤٢] .

وقال أيضاً : ﴿ وَأَكۡلِهِمُ ٱلسُّحۡتَۚ﴾ [المائدة : ٦٢ـ ٦٣] .

قال ابن مسعود : « السحت أن يقضي الرجل لأخيه حاجة ، فيهدي إليه هدية ، فيقبلها »[(٢)] . وقال ابن خُوَيْز مَنْداد : « من السحت أن يأكل الرجل بجاهه ، وذلك أن يكون له جاه عند السلطان ، فيسأله إنسان حاجة ، فلا يقضيها إلا برشوة يأخذها »[(٣)] .

وفي الدسوقي علىٰ الشرح الكبير ٣/ ٢٢٤ : « أن ثمن الجاه إنما حرم لأنه من باب الأجر علىٰ الواجب ، ولا يجب علىٰ الإنسان أن يذهب مع كل أحد » .

وفي المعيار المعرب ٦/ ٢٣٩ : « سئل الفقيه أبو عبد الله القوري عن (. . .) ثمن الجاه ، هل يجوز أخذه علىٰ نية التصدق به (. . .) أو إصلاح مسجد ، وما كان في معناه ؟(. . .) . فأجاب : (. . .) اختلف علماؤنا (. . .) في حكم ثمن الجاه ، فمن قائل بالتحريم

---

(١) انظر المدونة ٣/ ١٣٢ ، وكتابي : الميسر ٣٣ و١٤١ و١٤٣ .
(٢) تفسير القرطبي ٦/ ١٨٣ .
(٣) المرجع نفسه .

بإطلاق ، ومن قائل بالكراهة بإطلاق ، ومن مُفصّل فيه ، وأنه إن كان ذو الجاه يحتاج إلىٰ نفقة وتعب وسفر أو ترداد مشي ، فأخذ مثْلَ أجرِ مِثْله ، فذلك جائز ، وإلاَّ حرم . وعلىٰ كل تقدير لا ينبغي الإقدام عليه للتصدق به ، ولا لبناء مسجد ، ونحوهما(. . .) . وفي المعنىٰ :

بنىٰ مسجداً لله من غير حله ... فجاء بحمد الله غير موفق
كجارية تزني ، وتطعم جائعاً ... فيا ليتها لم تزن ، ولم تتصدق

ولهذا فإن بعض العلماء قد أجازوا الأجر علىٰ الجاه . ففي فتاوىٰ النووي ص١٥٤ أيضاً : إذا كان الإنسان في حبس السلطان (. . .) ، حُبس ظلماً ، فبذل مالاً لمن يتكلم في خلاصه بجاهه وبغيره ، هل يجوز ؟ وهل نصّ عليه أحد من العلماء ؟ نعم يجوز ، وصرح به جماعة ، منهم القاضي حسين (. . .) . ونقله عن القفال المروزي ، قال : هذه جُعالة مباحة ، قال : وليس هو من باب الرشوة ، بل هذا العوض حلال كسائر الجُعالات » .

وفي الزواجر ٢/ ١٩٠ : « وليس من الرشوة بذل مال لمن يتكلم مع السلطان مثلاً في جائز ، فإن هذا جعالة جائزة » .

وفي مجلة الأحكام الشرعية للقاري : « يجوز أن يقترض الإنسان بجاهه لآخر ، كما يجوز أن يأخذ عليه جُعلاً من المقترض »[(١)] .

وقال الإمام أحمد : « ما أحب أن يقترض بجاهه لإخوانه »[(٢)] .

وقد ذهب بعض المعاصرين إلىٰ قياس أجر الضمان علىٰ أجر الجاه ، بدعوىٰ تطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، وامتناع الناس عن بذل الجاه والضمان إلا بأجر ، وإن كان الأصل في هذا هو التبرع بدون

---

(١) المادة ٧٣٠ . وانظر كشاف القناع ٣/ ٣١٨ ، حيث ميَّز بين أجر الجاه فأجازه ، وبين أجر الضمان فمنعه .

(٢) كشاف القناع ٣/ ٣١٩ .

مقابل ، وقال : « لا بأس من تجويز الأجر مقابل الضمان »[1] .

لقد كتب ابن خلدون « في أن الجاه مفيد للمال » ، وقال : « وذلك أنا نجد صاحب المال والحظوة ، في جميع أصناف المعاش ، أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه ، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ، يتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة إلىٰ جاهه ، فالناس معينون له بأعمالهم في جميع حاجاته ، من ضروري أو حاجي أو كمالي (. . .) يستعمل فيها الناس من غير عوض (. . .) ، والأعمال لصاحب الجاه كثيرة ، فتفيد الغِنَىٰ لأقرب وقت ، ويزداد مع الأيام يساراً وثروة (. . .) ، ومما يشهد لذلك أنا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة ، إذا اشتهروا وحسن الظن بهم ، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم (= إعانتهم) ، فأخلص الناس في إعانتهم علىٰ أحوال دنياهم ، والاعتمال في مصالحهم ، أسرعت إليهم الثروة ، وأصبحوا مياسيرَ من غير مال مقتنىٰ ، إلاّ ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم . رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن ، وفي البدو ، يسعىٰ لهم الناس في الفلح (الزراعة) والتجر (التجارة) ، وكلٌ قاعدٌ بمنزله ، لا يبرح من مكانه ، فينمو ماله ، ويعظم كسبه ، ويتأثل (= ينال) الغنىٰ من غير سعي »[2] .

وهذا الذي ذكره ابن خلدون ليس حكماً شرعياً منه علىٰ الجاه ، بل هو وصف للواقع وتحليل .

وأيّاً ما كان الأمر فإن الجاه إذا كان مستمداً من إمارة أو ولاية أو وظيفة عامة صار الكسب به ضرباً من استغلال النفوذ ، وهو ممنوع حتىٰ في القوانين .

---

(١) الأعمال المصرفية للهمشري ٢٢٧ ، وموقف الشريعة من المصارف لعبد الله الغبادي ٣١٩ .

(٢) المقدمة ٢/ ٩١٩ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أشكالُ العائدِ علىٰ العملِ في الإسلام

الأجر ـ الجُعْل ـ الرزق[1]

مقدمة :

هناك ثلاثة أشكال لأجر العمل في الفقه الإسلامي ، ولكلِ شكلٍ مجالُه . ولم أجد حتىٰ الآن من جمع بينها في مقال أو بحث أو رسالة أو كتاب ، مع أن هذا الجمع مفيد لطلبة علوم الفقه والاقتصاد والتجارة والإدارة ، للفهم والاجتهاد والمقارنة والتحليل .

ولئن كان من السهل معرفة معنىٰ الأجر ، لشيوعه في الاستعمال اليومي ، فإنه قد يكون من الصعب ، لا سيما علىٰ عموم القراء ، معرفة الجُعْل ، والمعنىٰ الاصطلاحي للرزق . وأشير إلىٰ أن بعض المؤلفين يستخدمون الأجر والجُعْل بمعنىٰ واحد ، هو معنىٰ الأجر . غير أننا سنعطي هنا معنىً متميزاً لكلٍ منهما ، هو المعنىٰ الاصطلاحي .

١ ـ الأجر :

الأجر في الإسلام قد يكون أجر عمل ، أو أجر مال . فما يُعْطىٰ للعامل لقاء عمله هو أجر عمل ، ويدخل في إجارة الأشخاص ، أما

(١) منشور في مجلة النور ، الكويت ، العدد ١٢٤ ، شوال ١٤١٥هـ = آذار ١٩٩٥ م ، ص ١٤ ـ ١٧ .

ما يُعطىٰ لصاحب سيارة أو آلة أو أرض أو بناء فهو أجر مال ، ويدخل هذا في إجارة الأموال (= الأشياء) . وربما تميَّز بعض المذاهب الفقهية ، فتطلق الأجر علىٰ أجر العمل ، والكِراء علىٰ أجر المال . وبحثنا هنا يدور علىٰ أجر العمل ، دون أجر المال .

وقد يُرْبَطُ الأجر بالزمن ، كاليوم أو الأسبوع أو الشهر ، كما قد يربط الأجر بالإنتاج .

كذلك الأجرة قد تكون مبلغاً معلوماً ، كما في عقد الإجارة ، أو قد تكون حصة من الناتج (الزرع ، الثمر) ، كما في عقد المزارعة والمساقاة . فأجرة العامل المزارع في المزارعة هي حصة شائعة (= نسبة مئوية) من الزرع ، وأجرة العامل المُسَاقي في المساقاة هي حصة شائعة من الثمر . وقد تكون الأجرة حصة من الربح الصافي ، كما في عقد المضاربة (= القِراض) ، فأجرة العامل المضارب هي حصة شائعة من الربح المتحقق في المضاربة .

وقد تكون الأجرة حصة شائعة من الطحين ، أو من الخبز ، أو من الصيد . . . وذلك في الصور التي جازت في بعض المذاهب :

- اطحنْ هذا القمحَ بثلثِ الطحين الخارج منه ؛
- اخبزْ هذا العجين بربع الخبز ؛
- اقطفْ هذا الثمر بعُشْرِه ؛
- خِطْ هذا القماشَ قمصاناً ، وبِعْها ، ولك نصف الربح ؛
- انسجْ هذا الغزلَ أثواباً بثلثِ ثمنها .

وقد يمكن الجمع بين الصيغتين : الأجر المعلوم ، والحصة الشائعة ، وقد أثبتنا جوازه في بحوث أخرىٰ .

ومن الجائز عند بعض العلماء أن يكون الأجر علىٰ هذه الصيغة : بِعْهُ فما زاد علىٰ كذا درهماً فلك ، أو علىٰ هذه الصيغة : بِعْهُ بكذا درهماً ، فما كان من ربح فهو بيننا ، أو علىٰ هذه الصيغة : إنْ خطتَ هذا الثوبَ اليومَ فلك درهم ، وإن خطتَه غداً فلك نصف درهم . وهذا يعني أن للزمن (السرعة) حصة من الأجر .

والأجرة قد تكون نقدية ، كأجرة عامل المضاربة ، وقد تكون غير نقدية كأجرة عامل المزارعة (زرع) ، وأجرة عامل المساقاة (ثمر) ، وأجرة الطحان (طحين) ، وأجرة الخباز (خبز) . . . إلخ .

والأجير قد يكون خاصاً ، كالعامل في منشأة ، وقد يكون عاماً (= مشتركاً) ، كالمهندس والخياط والصباغ (أرباب المهن الحرة) . فالخاص يعمل لواحد (فرد ، شركة) فقط ، والعام يعمل لأكثر من واحد .

٢ـ الجُعْل :

قد تفقد مثلاً شيئاً ما ، ولا تحب أن تستأجر أحداً بأجر زمني ، لأن الأجيرَ قد يبلغ مجموعُ أجرِه ما يزيد علىٰ ثمن الشيء المفقود . عندئذ يمكن لك أن تحدد مكافأة (= جائزة) محددة ، بمبلغ معقول تستطيع تحمّله ، تمنحها لمن يجد لك ما فقدت : من وجد قلمي الضائع فله كذا ، أو إذا وجدتَ قلمي الضائع فلك كذا . وأنت تؤثر الجعالة هنا علىٰ الإجارة ، لأنه لا منفعةَ لك إلا بتمام العمل . فالعمل لا يتجزأ هنا ، وكذلك المنفعة ، وكذلك الجُعْل ، بخلاف الإجارة فإن كل هذا يكون فيها قابلاً للتجزؤ .

فالعامل في الجعالة إذا لم يعثر علىٰ الشيء المفقود فإنه يخسر عمله ،

قل أو كثر ، ولا شيء له . وهو يشبه في ذلك العامل في المضاربة عندما تخسر المضاربة ، أو لا تربح شيئاً . لكن ربما تكون مخاطرة العامل في المضاربة أقل من مخاطرة العامل في الجعالة ، من حيث إن نتيجة المضاربة أكثر تعلقاً بإرادة العامل وكفاءته من نتيجة الجعالة .

وعامل الجعالة يختلف أيضاً عن عامل المضاربة ، من حيث إن الأول لا يختلف أجره باختلاف عمله ، فأجره ثابت معلوم ، يحصل عليه إذا ظفر بالشيء الضائع ، سواء كان عمله قليلاً أو كثيراً ، أما الآخر (عامل المضاربة) فلا يحصل على أجر ثابت ، بل له حصة شائعة ، ويفترض أن ما يحصل عليه من عائد يزيد بزيادة عمله ، وينقص بنقصانه .

وفي الإجارة يكون العمل معلوماً قدرُه ، بخلاف الجعالة فإن العمل فيها مجهول .

وعامل الجعالة يشبه المتسابق في مسابقة ، لا سيما إذا كانت صيغة الجعالة عامة (من وجد كذا فله كذا) ، لا خاصة (إذا وجدتَ كذا فلك كذا) . فإذا ظفر عامل الجعالة بمطلوبه كان كالفائز بالجائزة في مسابقة . والذين لم يفوزوا بالجائزة في المسابقة هم كالذين لم يفوزوا بالجعل في الجعالة ، يضيع عليهم عملهم .

والجعالة لها في الفقه باب مستقل عن باب الإجارة . وفي حين أن الإجارة جائزة عند الكل ، فإن الجعالة جائزة عند الأكثرين (الجمهور) .

وقد أجاز بعض العلماء هذه الصورة من الجعالة : اقترضْ لي مائةَ درهم ولك عشرة . لكن لو أقرضه من مال نفسه لم يجز ، لأنه ربا .

واستدل العلماء لمشروعية الجعالة بقوله تعالىٰ في قصة يوسف : ﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ ﴾ [يوسف : ٧٢] . وهذا داخل عند الأصوليين (= علماء الأصول) في شرع مَنْ قَبْلَنا . كما استدلوا بقوله ﷺ : « من قتل

قتيلاً ، له عليه بيِّنة ، فله سَلَبه » ، رواه البخاري وغيره ، وهذا الحديث يحسم الخلاف في مسألة شرع من قبلنا : هل هو شرع لنا أم لا ؟

٣ـ الرزق :

الرزق هو الأجر إذا كان مدفوعاً من الدولة (بيت المال) . وتتبدىٰ أهميته الشرعية في أن هناك أعمالاً (طاعاتٍ ، قربات) لا يجوز فيها أجر ولا رزق ، كالصلاة والصيام ، لأنها فروض عَيْن . وهناك أعمال يجوز فيها الأجر والرزق ، كعمل العامل والموظف . وهناك أعمال يجوز فيها الرزق ، دون الأجر ، كالفتوىٰ والقضاء ورئاسة الدولة .

وينبني الرزق ، في بعض حالاته ، علىٰ أساس الحاجة ، والكفاية . فمن لم يكن محتاجاً لا حقَّ له في الرزق ، ومن كان له حق في الرزق فلا يُزاد علىٰ الكفاية .

وإذا كان الأساس الشرعي للأجر هو قوله تعالىٰ في عامل الزكاة : ﴿ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا ﴾ [التوبة : ٦٠] ، فإن الأساس الشرعي للرزق هو قوله تعالىٰ في ولي اليتيم : ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء : ٦] . وعلىٰ هذه الآية الكريمة بنىٰ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله لما ولي الخلافة : « إنما أنا ومالكم كولي اليتيم ، إن استغنيتُ استعففتُ ، وإن افتقرتُ أكلتُ بالمعروف » .

وبناء علىٰ هذا إذا وُجد متطوع لشغل هذه الوظائف ، وكانت كفايته مساوية لغير المتطوع أو مقاربة ، قُدم المتطوع .

ألا فليتأمل كل قارىء هذه الأحكام ، وليقارنْ بينها وبين أوضاعنا اليوم ، فإنه سيعرف مدىٰ الأثر الضاغط للحضارة المادية علىٰ هذه الأوضاع .

خاتمة :

إن العدالة في هذه الأشكال الأجْرية المذكورة إنما تتحقق عن طريق التراضي ، أو أجر المِثْل (= متوسط الأجر السائد في السوق ، أجر السوق) . كما أن هذه الأشكال العامة ، وما تفرعت إليه من أشكال فرعية ، كما ذكرنا لدى الكلام عن الأجر والجُعْل ، إنما تلبي المصالح المختلفة ، والحوافز المتنوعة ، والله أعلم .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الحد الأدنىٰ للأجر

* الأصل في تحديد الأجر هو التراضي (التعاقد الحر) ، وهذا الأصل مبني علىٰ فروض معينة ، ليس من غرضي ههنا تفصيلها .

* لكن هذا الأجر في بعض الحالات يتدنىٰ إلىٰ مستوىٰ لا يكفي لضمان الحوائج الأصلية للإنسان ، من مأكل وملبس ومسكن ، هذا إذا غضضنا النظر عن حاجات أصلية أخرىٰ كالزواج ، واتخاذ دابة (قد تغني عنها اليوم وسائل المواصلات العامة) ، واتخاذ خادم (قد لا يكون ضرورياً في كل الأحوال ، ويصبح ضرورياً عند عجز الشخص عن القيام بخدمة نفسه ، وليس له زوجة تساعده أو أقارب) .

* ففي هذه الحالات التي يتدنىٰ فيها الأجر إلىٰ مستوىٰ عدم الكفاية ، لا بد من أحد أمور ثلاثة :

١ـ إما أن هذا الشخص تجب نفقته علىٰ غيره ، فيكفل له الفرق بين الأجر وحد الكفاية .

٢ـ أو أن الدولة تكفل الفرق من طريق الزكاة أو غيرها ، لا سيما إذا لم يستطع أن يقوم بأعمال إضافية أو لم يقدر عليها مع وجودها لأنها ترهقه وتقع فوق طاقته الإنسانية .

وإذا لم تقم الدولة بهذا الواجب وجب علىٰ الأفراد القيام به ، وحث الدولة عليه ومطالبتها به .

٣ـ أو أن رب عمله يجب عليه الفرق . وهذا الحل الأخير يعني أن كل

رب عمل يلتزم بحد أدنىٰ من الأجر لعماله .

* وعلىٰ الدولة أن تسهر علىٰ هذه الأمور ، وتسن لها التشريعات اللازمة والمؤيدات الجزائية . فإذا لم تقم بهذا الواجب صارت هناك ضرورة لبعض الجهات العمالية التي تدافع عن حقوق العمال الإنسانية ، كالنقابات وما شابهها ، وصار هناك منفذ لبعض الهيئات التبشيرية . . .

ومن قدر علىٰ تغيير منكرٍ فلم يفعلْ ، كان شريكاً في إثم المنكر ، وربما شريكاً في المنكر نفسه .

* فإذا لم ينهض أحد بهذا الواجب ، وقصّر الأمراء عن الرعاية ، والعلماء عن الصدع بالحق ، والشعب عن المطالبة ، فلا يكون عجباً إذا تفشىٰ استغلال أرباب العمل للعمال ، أو إذا انتشر انحراف العمال ، وارتكبوا المنكرات ، وسرقوا لجوعهم . إنما العجب في أن تقطع يد الجائع ، ولا تقطع يد من أجاعه .

* ومن المؤسف أن نشاهد أمامنا كثيراً من العمال الواقعين تحت وطأة الاستغلال ، يتعاقد معهم رب العمل علىٰ أجر معين ، وهو زهيد جداً ، ولا يبالي هل هم مسلمون أو لا . ومع ذلك الأجر الزهيد ، فإنه يماطلهم في دفعه ، وقد يأكله عليهم إن استطاع ، ويرحلهم قبل أن يوفيهم أجورهم ، وقد لا يعطيهم أي أجر ويدعي أنه يعمل هو وعماله لوجه الله لا يبتغي تجارة ولا ربحاً!

فمثلُ ربِ العمل هذا ، الله سبحانه وتعالىٰ خصمُه يومَ القيامة ، لأنه استوفىٰ من العامل عملَه ولم يوفِهِ أجرَه ، ولأنه أعطىٰ عهداً وعقداً ، ثم خان وغدر .

وترىٰ هؤلاء العمال والمساكين لا يجدون ما يأكلون ، وأجرهم أقل من أن يفي بحاجة واحدة من حاجاتهم الأصلية التي كفلها الإسلام لكل

إنسان . ومع ذلك فقد لا يدفع لهم هذا الأجر القليل ، ولو اشتكوا إلىٰ أحد فإن مصيرهم الترحيل ، ويستبدل غيرهم بهم ، فهناك دائماً جيش احتياطي من العمال البؤساء الباحثين عن عمل . وتعاد اللعبة نفسها ، وتتكرر المأساة ، ويتكرر الاستغلال ، وليس من يرفع صوتاً ، لا سيما وأن كثيراً من هؤلاء لا يعرفون الدفاع عن أنفسهم ، ولا يتكلمون لغةَ القوم ، ولا اللغة الأجنبية السائدة عندهم . إنه لون بشع من ألوان الرق الحديث!

* ويمضي أرباب الأعمال والأموال يدخلون في مناقصات مع الجهات « الحكومية » وغيرها ، وترسو المناقصة علىٰ من يكون أكثر استعداداً للظلم والاستغلال وقسوة القلب وانعدام الخلق والدين . فهل تقاس الكفاءة الإدارية بمثل هذه الخصال السيئة ؟

* ومن العجب أن يتبرع بعض رجال الأعمال هؤلاء لجهات خيرية ، كجوائز لتحفيظ القرآن وغيرها ، وهم يأكلون حقوق عمالهم . إن الله سبحانه وتعالىٰ يدعوهم إلىٰ أن يقوموا بالفرائض ، قبل النوافل . وما فائدةُ نافلةِ الخير إذا كان صاحبها يهضم الحق والواجب والمندوب ، ويستحل الحرام والمكروه ؟!

* إن إعطاء الحقوق لهؤلاء ورعايتهم مدعاة إلىٰ إسلامهم ، أكثر بكثيرٍ من كثيرٍ من الخطب والمواعظ والشعارات وبعض البعثات المتسكعة . فما فائدة خطيب يطيل الخطبة في محاسن الإسلام وفضائله ، وبين يديه من هو جائع مضطهد أو مقهور ؟

هلْ يستمع إليه ، أم يهزأ به ويضحك عليه ؟ إن إعطاء الحقوق أنفع للمسلم عند الله من كثير من الصلاة والصيام والصدقة والحج . ولأَنْ يَهدي اللهُ بك امرءاً واحداً خير لك من حمر النَّعَم (أي أنفس المال) ،

ولكن كيف لا قدّر الله لو كنتَ سبباً في تكفير مسلم أَجَعْتَه ، أو تنفيرِ غيرِ المسلمين من الإسلام ، وصدّهم عنه ، لسلوكٍ شائن لا يرضاه إسلام ولا إنسانية ؟

* نسأل الله سبحانه وتعالىٰ أن يكشف عن البصائر ، وألا يجعل الدنيا أكبر همنا ، ولا مبلغ علمنا ، وأن يؤتينا الحكمة ، وأن يقوينا علىٰ قولة الحق ، لا نخشىٰ فيها لومة لائم .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

فقهٌ اقتصاديٌ مُيسَّر لقاعدةِ

« الأجر علىٰ قَدْرِ المشقَّة »(١)

هذه قاعدة استنبطها الفقهاء من بعض النصوص والآثار . ويَفهم منها بعضُ الناس أن لو كان هناك مسجدان مستويان في الفضل ، وكان أحدهما أبعد من الآخر ، لحسن القصد إلىٰ المسجد الأبعد ، ابتغاء الأجر (الثواب) الأكبر !

وهذا خطأ العقل في فهم النقل ، وخطأ العقل في فهم المقاصد والمصالح الشرعية .

نعم لو كان المسجد بعيداً عن بيتي ، لكان عليّ الذهاب إليه ، إذا لم يكن هناك مسجد أقرب إليَّ منه . وعلىٰ الحكومة والأفراد ألا يقلّلوا من بناء المساجد ، حتىٰ تزداد المشقة ويزداد معها الأجر ، بل عليهم أن يحسنوا توزيع المساجد ، بحيث يتمكن الناس من أداء عباداتهم ، ونيل ثواب الله ، بأقل مشقة . فإذا كانت العبادة مطلوبة ، فالمشقة في ذاتها ليست مطلوبة ، إلا إذا كانت متعينة للقيام بالعبادة المطلوبة . وهذا يعني أن ثقل المشقة عندما يتعين يجب ألا يمنعنا من الإقدام علىٰ العمل ما دام مطلوباً ، وبقدر أهميته يهون الجهد مهما عَظُم .

---

(١) منشور في مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٢٤٨ ، شعبان ١٤٠٥هـ = أيار ١٩٨٥م ، ص ٨٢ ـ ٨٥.

وعلىٰ هذا لو كانت بعض الأعمال التي يحتاج إليها المسلمون أعمالاً شاقة ، أمكن أن يحفز الناسُ إليها بالقول : إن الأجر علىٰ قدر المشقة ، لا بمعنىٰ أن المشقة وحدَها تجلب الأجر ، ولكن بمعنىٰ أن العمل العظيم يجب إنجازه ولو عظمت مشقته . وعليه فإن « الأجر علىٰ قدر المشقة » قائم علىٰ افتراض أن كبر المشقة متوافقٌ مع كِبَر العمل ، أو دليلٌ عليه ، وأن هذا العمل لا يوصل إليه بمشقةٍ أقل .

* * *

لو كان ما يفهمه أولئك صحيحاً ، لكان علىٰ حكومة المملكة العربية السعودية ، مثلاً ، أن تستقبل كلَّ عامٍ أكبرَ عددٍ من الحجيج ، وألا تؤمن لهم الخدمات ، وألا توسع لهم السبل ، وأن تجعلهم بلا معالم في الطرقات ، وأن تزيد عليهم رسوم الحج وأثمان السلع والخدمات . كيف يصح هذا وهو ضرب من الانتحار ، ونوع من الإلقاء في التهلكة ، ربما يحسب بعض النَّوْكَىٰ الموتَ فيه شهادة ؟!

لو كان ما يفهمه أولئك الناس صحيحاً ، لكان علينا أن نعطي أجراً للحمقىٰ أكثر من أجر الأذكياء ، لأن الحمقىٰ لا يصلون إلىٰ ما يصل إليه الأذكياء إلا بمشقة كبيرة ، فهم لا يحسنون التفكير ولا التدبير .

لو كان ما يفهمونه صحيحاً لكان المؤلِّف الذي يقضي صاحبه وقتاً كبيراً في تأليفه أغلىٰ من المؤلَّف الذي يقضي صاحبه وقتاً قليلاً في تأليفه ، مهما كان الأول ضعيفاً ، ومهما كان الآخر عالماً موهوباً .

ولو كان ما يفهمونه صحيحاً ، لكان علينا أن ندفع ثمناً للسلعة بمقدار ما بُذل فيها من وقت وجهد ومال ، مع أننا عندما ندفع الثمن لا ننظر إلىٰ هذا ، ولا نلقي إليه بالاً ، بل ننظر إلىٰ السلعة نفسها ، فندفع ثمناً للجيد منها ولو أُنفق فيه القليل ، وثمناً أقل للرديء منها ولو

أُنفق فيه الكثير . فكم من سلعةٍ كاسدةٍ لا ثمنَ لها ، وكم من سلعةٍ رائجة مع ارتفاع ثمنها .

فقيمة الإنتاج بدرجة إتقانه ومنفعته ، لا بمستوىٰ ما أُنفق فيه . وهذا يُعَلِّم الناسَ الإتقان ، ويحفزهم إليه ، وإلىٰ العلم ، وحسن التصرف والتدبير والمفاضلة والاختيار ، والبحث عن أفضل السبل وأقلها كلفة ومُؤْنة للوصول إلىٰ الهدف ، وهو ما يعرف في الاقتصاد والإدارة بأنه تحقيق أفضل ما يمكن من الناتج بأقل ما يمكن من التكلفة . فإنما يقاس الإنتاج إذا استوت الجودة بقلة تكلفته لا بزيادتها ، وبقصر الزمن الذي أُنفق فيه لا بطوله ، وبانخفاض الجهد الذي بذل فيه لا بارتفاعه . وإلا فما فائدة المكتشفات والمخترعات والتقنيات ، أفليست من أجل تحسين الإنتاج وتقليل متاعبه وتوفير ما أمكن من الوسائل والموارد ، للالتفات إلىٰ مجالات أخرىٰ ومنتجات أخرىٰ ؟

يجب أن نوفر أموالنا وجهودنا وأوقاتنا لنتمكن من أداء الفرائض والواجبات ، ولنوسّع من إنتاجنا كماً ونوعاً ، وإلا فإن الأمم ستغلبنا ، وسنكون مغلوبين ، لا قدّر الله ، إذا تعاملنا مع النصوص بلا عقل ، وبلا اهتداء بالمحسوسات والمجرَّبات والمشاهدات .

فإذا أمكنك أن تذهب إلىٰ الحج راكباً ، فلا يُطلب منك أن تذهب ماشياً . وإذا أمكنك أن تؤدي المناسك في الظل فليس عليك أن تؤديها في الشمس . وإذا كانت هناك بعض الأهداف الثوابت ، فلك أن تفاضل بين المتغيرات من الوسائل والسبل الموصلة إلىٰ تلك الأهداف ، فتختار الأقل مشقة ، حتىٰ يبقىٰ من وسائلك وإمكاناتك فَضْل تنهض به للقيام بأعمال أخرىٰ واجبة أو مندوبة . وإذا أمكنك المفاضلة بين الأهداف ، كان لك ، بل عليك ، أن تختار الهدف الأفضل والأنفع لك ولغيرك إذا كنت قادراً

عليه ، وقد يتعين عليك إذا كان المجتمع محتاجاً إليه ، ولم يكن أحد أقدرَ منك عليه ، ثم تفاضل بين الوسائل لتختار أقرب طريقٍ إلىٰ هدفك وأقلِّه مؤنةً .

فإذا كان بإمكانك أن تقوم ، بعد الفرائض ، بعددٍ من النوافل ، فعليك أن تختار الأصلح والأنفع ، فتختار العلم مثلاً علىٰ نافلة الصلاة والصيام والحج ، وهكذا .

أما أن تعذِّب نفسك بلا ثمرةٍ ، وبلا مقصدٍ حسن وبلا غاية نبيلة ، فاعلمْ أن الله غني عنك وعن تعذيب نفسك . فإنما طلب منك سبحانه أن تأتمر بالمأمورات وتنتهي عن المنهيات ، ولو كان في ذلك كلفة ، فلا يخلو تكليف من كلفة ، وليس من المأمور أن تعذب نفسك في شيء لم يطلبه الله منك . فَرُبَّ عملٍ قليلٍ أَجْرُهُ كبير ، ورب سلعةٍ قليلة المؤنة غالية الثمن . واعلم أن شريعة الله قد قامت علىٰ جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم ، ومعاذ الله أن يؤدي تطبيقها إلىٰ عُقْم أو تخلف أو فساد ، ولو حدث شيء من هذا فاعلم أن العلة في الفهم لا في الشرع .

نعم قد طلب الشارع منا مثلاً الإقلال من الطعام ، لكن ليس لإضعاف جسومنا ، بل لصحتنا وعافيتنا ، فالمقصود بالإقلال هنا هو القصد والاعتدال ، والإقلال لفظ نسبي يُفهم في سياق ميلِ البشرِ إلىٰ الإكثار من الطعام ، وربما أوصىٰ بالصيام بعضَ الشباب ، فقد يكون فيه بعض المشقة ، ولكن المقصود منه دفع مشقة أكبر ، قد تصيب الشاب أو الجماعة ، إذا لم يستطع الباءة للزواج .

وأخيراً فإن هناك حالاتٍ أُمرنا فيها بالأخذ بالرُّخَص ، دون أن ينتج عن ذلك هبوط الأجر ، بل ربما كان مدعاة لزيادة الأجر . أفليست المشقة أحياناً توجب التيسير ، ولولا ذلك لقلت المنافع ، ولعظمت المفاسد ،

مع أن ديننا ما جاء إلا بإعظام[1] المنافع ، وإصغار المفاسد .

وأياً ما كان الأمر ، فإن المشقة أحد مؤشرات الأجر ، ولكنها ليست المؤشر الوحيد ، بل منفعة العمل هي المؤشر الأهم ، وقد لا يكون في المشقة منفعة ، وقد يكون فيها مضرَّة ، وقد تصغر منفعة المشقة أو تكبر ، فإذا كانت المشقة الكبيرة دليلاً على المنفعة الكبيرة فلا ريب أن الأجر يكون على قَدْرها .

* * *

(١) استخدام لفظ « إعظام » هنا صحيح لقوله تعالىٰ في سورة [الطلاق ٥] ﴿ويُعْظِمْ له أجراً﴾ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

هل الربا في الإسلام حرامٌ كلُّه ؟

مقدمة :

يعتقد كثير من الناس ، بل من الباحثين والعلماء المعاصرين ، أن الربا في الإسلام كله حرام ، ويبنون علىٰ ذلك فتاواهم وبحوثهم وتحليلاتهم العلمية في الفقه والاقتصاد والإدارة والمحاسبة . . . إلخ . وهذا ما عرَّض تشريعنا الإسلامي للطعن والهجوم والنقد ، لا سيما من قبل الأساتذة الغربيين المتضلعين بالعلوم الحديثة المتصلة بمسألة الربا والفائدة ، كعلوم الاقتصاد والإدارة والمحاسبة والتخطيط ودراسات الجدوىٰ وتقويم المشروعات ، متهمين آراءنا ونظرياتنا بعدم الكفاءة ، وربما بعدم العدالة أيضاً ، لأنها لا تأخذ البعد الزمني بعين الاعتبار في التحليل العلمي .

ولعل هذا الاعتقاد لدىٰ هؤلاء العلماء والباحثين ناشىء من قلة اطلاعهم علىٰ تراثنا الفقهي العظيم والدقيق ، وناشىء كذلك من أن الذين يكتبون في الربا وغيره قلما يكتبون بعمق ، وقلما يرجعون إلىٰ المراجع الأصلية ، ومطولات الأئمة وكبار الفقهاء ، إنما يرجعون في الغالب إلىٰ المراجع الثانوية ، ولا يعودون إلىٰ الأصلية إلا في مواطن محدودة ، تشير إليها إحالات بعض الكاتبين المعاصرين .

الربا ربوان : حلال ، وحرام :

هذا ما قاله من الصحابة ابن عباس (ـ ٦٨هـ) ، صاحب تفسير تنوير المقباس ، وما قاله من التابعين : عكرمة (ـ ١٠٥هـ) ، والضحاك (ـ ١٠٥هـ)[(١)] .

وفي تفسير الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ١/ ٢٨٩ يمكنك أن تقرأ هذه العبارة : « تحريم بعض البيع ، وإحلال بعض الربا » . وكذلك في تفسير القرطبي (ـ ٦٧١هـ) قوله : « ثبت بهذا أنه (الربا) قسمان : منه حلال ، ومنه حرام »[(٢)] .

وقال الشرقاوي (ـ ١٢٢٦هـ) : « هي من الربا الجائز »[(٣)] . وقال الألوسي (ـ ١٢٧٠هـ) : « الظاهر عموم البيع والربا (. . .) ، إلا ما خصه الدليل من تحريم بعض البيوع ، وإحلال بعض الربا »[(٤)] . كما ذهب النووي (ـ ٦٧٦هـ) إلىٰ أن تحريم الربا كله إنما يؤدي إلىٰ تضييق التجارات والأرباح[(٥)] .

اعترض علي بعض الزملاء فقالوا : كيف تقول إن هناك رباً حلالاً ، والقرآن يقول : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] ، فقلت لهم : إن قوله تعالىٰ : ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] لا يفيد أن كل بيع حلال ، فقد حرمت السنة النبوية عدداً من البيوع ، وبالمقابل فإن قوله تعالىٰ :

---

(١) انظر في ذلك تفسير الماوردي ٣/ ٢٨٦ ، والسيوطي ٥/ ١٥٦ ، والشوكاني ٤/ ٢٢٧ .
(٢) تفسير القرطبي ١٤/ ٣٦.
(٣) حاشية الشرقاوي ٢/ ٣٨ .
(٤) تفسير الألوسي ٣/ ٥٠ .
(٥) المجموع ٩/ ٥٠٣ .

﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة : ٢٧٥] لا يفيد أن كل ربا حرام . وهذا من دقائق الفقه وأصوله . وفي كتاباتي الأخرىٰ ، قدمت عدداً آخرَ كبيراً من الحجج (= البراهين) النقلية والعقلية ، فليرجع إليها من شاء المزيد .

البيع بالتقسيط : الربا للتأجيل :

أجازت المذاهب الفقهية كلها ، في البيع المؤجل ، أن يزاد في الثمن لأجْل الأجَل ، وقالوا : إن للزمن حصة من الثمن . كما قالوا : إن المعجل أكبر قيمة من المؤجل ، إذا تساويا في المقدار[(١)] .

فهذا كما ترىٰ ، من خلال تنوع المراجع المذكورة ، جائز في جميع المذاهب ، لم يشذ عنه إلا علماء متفرقون ، لا نعتد بمخالفتهم ، لقوة الأدلة التي ساقها العلماء ، والتي أضفت إليها أدلة أخرىٰ واضحة في مواضع أخرىٰ كثيرة مما كتبت .

ولا شك أن الزيادة في الثمن لأجل الزمن هي من الربا الحلال ، لا لف ولا دوران . وقد أجاز الإسلام الزيادة (المشروطة) في البيع ، لأن البدَلَيْن (= العِوَضَيْن) في البيع مختلفان : سلعة/ ثمن ، أما في القرض فإن بَدَلَيْه متماثلان : نقد/ نقد . ويفترض أن البيع مبادلة بين متكافئين ، أو متقاربين في التكافؤ ، أما القرض فالمبادلة فيه بين شخصين غير متكافئين ، أحدهما غني ، والآخر محتاج . وهنا قد يحتج علينا محتج بأن القروض ليست كلها ممنوحة من أغنياء إلىٰ محتاجين . جوابه

---

(١) انظر المبسوط ١٣/ ٧٨ و١٢٥ ، وبداية المجتهد ٢/ ١٠٨ ، والأم ٣/ ٦٣ و٨٨ ، وفتاوىٰ ابن تيمية ٢٩/ ٤٩٩ ، والروض النضير ٥/ ١٧٢ ، ونيل الأوطار ٥/ ١٧٢ ، والمغني للقاضي عبد الجبار ١٣/ ٥٣٥ ، وغير ذلك كثير . انظر فيه كتابي : « بيع التقسيط » ، ص٤١ ـ ٤٣ .

أننا لا نطلب من الفقراء أن يقرضوا الأغنياء قرضاً بلا فائدة ، بل يمكنهم أن يقدموا إليهم أموالهم علىٰ حصة من الربح (قِراضاً ، مضاربة) .

وجاز الربا في البيوع ، لأن في البيوع مخاطرة ، والنقود في الإسلام يجب أن تتعرض للمخاطرة حتىٰ يكون لها عائد في الإسلام ، فالنقود لا يمكنها أن تكسب بلا مخاطرة .

ومُنع الربا في القروض ، لأن القروض مضمونة في ذمم المقترضين ، أي تكون فيها المخاطرة عليهم ، ولا يجوز للمقرض أن يستفيد من الضمان (ضمان ماله من المخاطرة) والعائد معاً ، فإما ضمان بلا عائد ، وهذا في القرض ، وإما عائد مع خطر ، وهذا في القِراض (= المضاربة) ، حيث يكون المال من طرف ، والعمل من طرف آخر ، والربح مقسوم بينهما ، والخسارة علىٰ رأس المال . فالطرف المستفيد من المال (= المتموِّل) إما أن يقدم الضمان ، وإما أن يقدم العائد ، ولكنه لا يقدم المنفعتين معاً لرب المال . فالخراج والضمان لا يجتمعان ، كما تقول القاعدة الفقهية . أما مخاطر القرض التي قد تنشأ من المماطلة أو الجحود أو الإفلاس فيمكن تغطيتها بطلب رهن أو كفالة ، وبتقديم القروض إلىٰ الأمناء الأملياء ، أي الذين تتوقع ملاءتهم (= يسارهم) في تاريخ الوفاء .

إن الإنسان إذا قدم عملاً فإنه يستطيع أن يأخذ أجراً مضموناً لقاء عمله ، كما يستطيع أن يخاطر علىٰ حصة من الربح . لكنه إذا قدم مالاً فإنه لا يستطيع إلا المخاطرة ، إذا أراد الكسب ، فليس له أن يكسب كسباً مضموناً من خلال عمله وماله معاً ، إذ ربما يؤدي هذا إلىٰ زيادة قوته ، والإخلال بالتوازن الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بين الناس .

الحطيطة للتعجيل : الحسم الزمني :

إن الذي يشتري بثمن مؤجل ، لا يستطيع بائعه أن يجبره علىٰ دفع هذا الثمن إلا في موعده . أما إذا أراد ، لسبب أو آخر ، أن يتعجل دفعه قبل موعده ، فإن المشتري لا يقبل ذلك إلا في مقابل حطيطة (= وضيعة ، خصم) من الثمن ، لأن الثمن كان قد زِيد فيه لأجل الزمن ، فالحطيطة للتعجيل تكون عندئذ جائزة كالزيادة (الربا) للتأجيل .

أجاز هذا عدد من العلماء [1] . بل ورد فيه عن النبي ﷺ حديث : « ضعوا وتعجلوا »[2] .

ولا شك أن الزيادة للتأجيل مثل الحطيطة للتعجيل ، كلتاهما من الربا الجائز هنا ، لأن التأجيل يقتضي الزيادة ، والتعجيل يقتضي النقصان ، والمبلغ المعجل هو ما يعرف اليوم بالقيمة الحالية للمبلغ المؤجل . وقد ظن بعض العلماء أن الربا لا يكون إلا في الزيادة ، ولا يكون في النقصان . وهذا صحيح من حيث اللفظ ، لأن الزيادة ربا ، والنقص حطيطة ، ولكنه خطأ من حيث المعنىٰ والحكم ، لأن الزيادة والنقصان في مقابل الزمن ، تأجيلاً وتعجيلاً ، إنما هو من الربا في الحكم الشرعي .

السُّفْتَجَة :

السفتجة عند فقهائنا هي أن تقرض قرضاً في بلد ، وتسترده في بلد آخر ، فتستفيد من نقل مالك (حوالة) من بلد إلىٰ بلد ، من دون أن تتحمل تكاليف النقل ومخاطره . وهذا كما ترىٰ ليس نقلاً مادياً للنقود ،

---

(١) من أجل الأدلة والمراجع ، انظر كتابي : « بيع التقسيط » ، ص٤٦ وما بعدها .
(٢) المستدرك للحاكم ٢/ ٥٢ ، وغيره .

إنما هو نقل لها في ذمة المقترض ، لا سيما إذا استهلك القرض في البلد الأول ، وسدده من ماله في البلد الآخر .

والسفتجة لا شك أن فيها ، كما تلاحظ ، منفعة للمقرض ، وقد أجازها عدد من العلماء ، ورأوا هنا أنه لا مانع من أن تجر منفعة المقترض ، في طريقها ، منفعة للمقرض . فإذا كانت منفعة شخص لا تجر ضرراً علىٰ شخص آخر وجب قبولها ، فكيف إذا كانت تجر منفعة لهذا الشخص الآخر ، إن قبولها يكون عندئذ من باب أولىٰ ، لأنه يؤدي إلىٰ تعظيم منافع الفرد والجماعة(١) .

القيمة الزمنية للنقود :

إن القرض في الإسلام يردُّ مِثْلُه بلا أي زيادة مشروطة أو تعاقدية (الزيادة غير المشروطة جائزة) . بناء علىٰ هذا ، استنبط كثير من الباحثين المسلمين ، فقهاء واقتصاديين ، أن الزمن لا قيمة له في الإسلام ، لأن المقرض يتنازل عن نقوده ، لمدة زمنية هي مدة القرض ، ولا يكون له في مقابل ذلك أي عِوَض . وهذا الاستنباط صحيح لو أن القرض لا ثواب له في الإسلام ، لكن القرض يثاب فيه المقرض عند الله ، لأجل مبلغه وزمنه ، ثواباً مضاعفاً ، لأن القرض صدقة (عقد معونة وإرفاق) ، والله يضاعف الصدقات ويُرْبيها .

كذلك فإن استنباطهم يكون صحيحاً لو أن الثمن المؤجل لا يزاد فيه علىٰ المعجل ، لكن علماء المذاهب ، كما قلنا ، قد أجازوا ذلك ،

---

(١) انظر بحثي حول الموضوع في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، صيف ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م ، ص١١٠ ـ ١٢٥ . وكتابي : « ربا القروض » ، فصل السفتجة ، ص٢٥ ـ ٤٢ .

وقالوا : إن للزمن حصة من الثمن . الحصة هنا حصة مادية دنيوية ، بخلاف القرض ، يجوز للبائع أن يتقاضاها من المشتري ، بالشرط أو التعاقد .

قال الإمام الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) ، منذ ما يزيد علىٰ ١٢ قرناً من الزمان : « الطعام (= القمح) الذي إلىٰ الأجل القريب أكثر قيمة من الطعام الذي إلىٰ الأجل البعيد »[١] . وقال أيضاً : « مائة صاع ، أقرب أجلاً من مائة صاع أبعد أجلاً منها ، أكثر في القيمة »[٢] ، أي أن القيمة الحالية لـ ١٠٠ صاع قريبة الأجل أكبر من القيمة الحالية لـ ١٠٠ صاع بعيدة الأجل . ألا ترىٰ هذا الكلام القديم كم هو لا يزال حديثاً ؟

نظريات الفائدة :

إن النظريات الغربية للفائدة قد تناولتها مفصلة في كتابي : « مصرف التنمية الإسلامي » ، ومجملة في كتابي : « الجامع في أصول الربا » . ولم أرفضها بكل تفاصيلها ، كما فعل غيري من الباحثين المسلمين ، بل لقد رأيت فيها تفسيراً ذكياً لثواب الله في القرض ، ولحصة المال في ربح القِراض ، ولزيادة الثمن في بيع التقسيط . ورأيت أن استدلال أصحابها بها لاستباحة ربا القرض إنما هو استدلال في غير محله . وهكذا فإن استدلال أصحابها قد نفع غيرهم ، ولم ينفعهم . إن الله سبحانه وتعالىٰ قد ينصر الإسلام برجل غير مسلم . وإن الحكمة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أحق بها .

---

(١) الأم ٣/ ٦٢ .

(٢) الأم ٣/ ٨٨ .

تقويم المشروعات :

لو أن لدينا مبلغاً من المال يمكننا به تمويل مشروعين ، قيمتهما الحالية واحدة ، تساوي هذا المبلغ المذكور ، ولو فرضنا أن المشروعين يدرّان علينا تدفقات (= تيارات) نقدية ، متساوية في العدد والمبلغ ، لكن الأول يبدأ إدراره قبل الآخر ، بمدة قدرها سنة . فالعاقل الرشيد لا يسعه هنا إلا أن يختار المشروع الأول ، ما دام أن المشروعين متساويان في كل شيء ، إلا في الزمن . فمن السَّفَه (= خِلاف الرشد) أن نختار المشروع الآخر . وإن فقهاءنا قد سبقوا رجال الاقتصاد بمدة طويلة إلىٰ الأخذ بفرضية بحث الإنسان عن منفعته الشخصية ، وبفرضية الرشد (= الرشاد) الاقتصادي ، وذلك عندما ذهبوا إلىٰ أن الإنسان لا يكون أهلاً للتصرف في مال نفسه ، لا سيما في المعاوضات ، وهي التصرفات التي تحتمل النفع والضرر ، إلا إذا كان بالغاً عاقلاً رشيداً ، وكذلك عندما حجروا (وهم الجمهور) علىٰ السفيه وذي الغفلة ، وهما اللذان لا يحسنان التصرف المالي ، فلا يعرفان معاني العقود ولا آثارها ، أما أبو حنيفة فلم يحجر عليهما ، لأنه مالَ هنا إلىٰ جانب الحفاظ علىٰ حريتهما وكرامتهما ، أما هم (الجمهور) فقد مالوا إلىٰ جانب الحفاظ علىٰ أموالهما .

إن اختيار المشروع الأسرع في الإدرار هو أحد تطبيقات قيمة الزمن في الإسلام ، التي استفدناها من خلال معرفتنا بأحكام التأجيل والتعجيل في مجال البيع .

قال ابن القيم (ـ ٧٥١هـ) : « إذا تساوىٰ النقد والنسيئة ، فالنقد خير »[١] ، أي إذا تساوىٰ المبلغان المعجل والمؤجل ، فالمعجل خير من

---

(١) الجواب الكافي ، ص٣٨ .

المؤجل ، إلا إذا كانت هناك زيادة مناسبة في المؤجل ، فقد نختاره إذا بلغت حداً معيناً ، ويكون الفرق بين المعجل والمؤجل عندئذ هو ما يسمىٰ بالفائدة ، وهي تسمية قديمة استخدمها الفقهاء قديماً بنفس معناها اليوم ، فقد وجدت هذا في فتاوىٰ ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) ، وفتاوىٰ السبكي (ـ ٧٥٦هـ) .

انظر إلىٰ قوله تعالىٰ : ﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝١٦ وَٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ [الأعلىٰ : ١٦-١٧] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ يُحِبُّونَ ٱلْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴾ [الدهر : ٢٧] .

ألا ترىٰ أن الله تعالىٰ ثقّل جزاء الآخرة ، ثوابها وعقابها ، فجعل الآخرة خيراً من الدنيا وأبقىٰ ؟ ولا شك أن الآخرة عِوضها آجل ، والدنيا عِوضها عاجل ، ولولا الزيادة (المضاعفة) في العِوَض الآجل ، ما تحول أحد عن تفضيل الدنيا إلىٰ الآخرة . ولو تساوىٰ العِوَضان لآثر الناس العاجل علىٰ الآجل ، ومن باب أولىٰ لو زاد العاجل علىٰ الآجل .

كيف نفهم الربا في الإسلام ؟

هناك ربا في الإسلام ، هو ربا القرض ، أو ربا النسيئة ، وهو الزيادة في القرض مقابل تأجيله إلىٰ أجل معلوم . وهذا الربا يعرفه الناس ، ولا يكاد يخفىٰ علىٰ أحد .

وهناك ربا آخر ، أدق وأخفىٰ ، هو ربا النَّساء ، كما في الصرف ، فلو سلمتك غراماً من ذهبي النقدي ، ولم تسلمني غراماً من ذهبك النقدي (= عملتك الذهبية) إلا بعد شهر ، لكنت في الواقع مُرْبياً علي لمدة شهر ، برغم تساوي الذهبين ، مقداراً وعياراً . وهذا دليل آخر علىٰ قيمة الزمن في الإسلام ، فإن الذهبين هنا لا يتساويان تماماً إلا إذا تساويا في الزمن

أيضاً ، بالإضافة إلىٰ تساويهما في القدر والعيار[1] .

قد يفهم البعض ، لا سيما من غير المسلمين ، أن تحريم الربا في الإسلام يعني تحريم الربا في البيوع ، كما في القروض ، كما قد يفهمون أيضاً تحريم مشاركة رأس المال بحصة من الربح ، تأثراً منهم بمذاهب اقتصادية سائدة في العصور المتأخرة ، كالمذاهب الاشتراكية .

إن الربا في القرض حرام ، لكن الربا في البيع جائز ، حيث تجوز فيه الزيادة للتأجيل ، والحطيطة للتعجيل ، كذلك يجوز لرأس المال أن يشترك في الربح .

هذا هو المفهوم الإسلامي المتكامل للربا ، فلا يمكن أن يتهمنا أحد بأننا لا نعطي الزمن قيمة ، في البيع والتخطيط ودراسات الجدوىٰ وتقويم المشروعات . ألا فليطمئن الاقتصاديون والإداريون والمحاسبون والمخططون وغيرهم : إن الإسلام يأخذ الزمن بالاعتبار ، ويعطيه قيمة ، هي التي تعرف اليوم بالقيمة الزمنية للنقود ، وبذلك تتحقق الكفاءة والعدالة معاً .

هذا بحث قصير ، موثق ، ومعلل ، وواضح ، لما كتبته في بحوث أخرىٰ مفصلة ، أرجو أن يكون مفيداً للمسلمين وغيرهم ، وأن يكون فيه تصحيح لآراء مغلوطة سبقت ، والله الهادي للصواب .

* * *

(١) انظر شرح فتح القدير ٧/٧ ، وتبيين الحقائق ٤/٧٨

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

كتابات أخرى للباحث ذات صلة

- الجامع في أصول الربا ، دارالقلم ـ دمشق ، الدار الشامية ـ بيروت ، دار البشير ـ جدة ، ١٤١٢هـ= ١٩٩١م .
- ربا القروض وأدلة تحريمه ، مركز النشر العلمي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م ، ومؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البشير ، عمّان ، ١٤٠٩هـ= ١٩٨٨م .
- الربا والحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي ، دار المكتبي ، دمشق ، ١٤٢٠هـ= ٢٠٠٠م .
- بيع التقسيط : تحليل فقهي واقتصادي ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، جدة ، العدد ٦ ، ج١ ، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م ، دار القلم ـ دمشق ، الدار الشامية ـ بيروت ، دار البشير ـ جدة ، ١٤١٠هـ= ١٩٩٠م .
- بيع التقسيط : الحطيطة والحلول ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ، جدة ، العدد ٧ ، ج٢ ، ١٤١٢هـ= ١٩٩٢م .
- مصرف التنمية الإسلامي : محاولة جديدة في بيان حقيقة الربا والفائدة والبنك ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، دار البشير ـ عمّان ، ط٣ ، ١٤٠٧هـ= ١٩٨٧م .
- الجديد في فقه السفتجة ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، المجلد٢ ، العدد١ ، صيف ١٤٠٤هـ= ١٩٨٤م .
- البيع الآجل في الفقه الإسلامي : أدلته وأدلة الزيادة فيه للتأجيل والحطيطة للتعجيل ، مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٢٩٤ ، جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ .

- الأموال القيمية هل فيها ربا ؟ محاولة للبحث عن حدود دقيقة للربا المحرم ، مجلة الوعي الإسلامي ، الكويت ، العدد ٣٠٦ ، جمادىٰ الآخرة ١٤١٠هـ .

- رد علىٰ الأستاذ الدكتور حازم الببلاوي حول رأيه في سعر الفائدة أو سعر الخصم ، مجلة النور ، بيت التمويل الكويتي ، الكويت ، العدد ٩٣ ، شوال ١٤١٢هـ .

- الحسم الزمني في الإسلام ، مجلة المال والاقتصاد ، الخرطوم ، العدد ٢ ، جمادىٰ الآخرة ١٤٠٥هـ .

- أدلة تحريم الربا في قروض الإنتاج والتجارة ، مجلة الأمة ، الدوحة ، العدد ٥٥ ، رجب ١٤٠٥هـ .

- القول الفصل في بيع الأجل ، مجلة الأمة ، الدوحة ، العدد ٦٦ ، جمادى الآخرة ١٤٠٦ هـ .

- وغيرها .

المراجع

- الأم للإمام الشافعي (ـ ٢٠٤هـ) ، طبعة الشعب ، القاهرة ، د . ت .

- بداية المجتهد لابن رشد (ـ ٥٩٥هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، د . ت .

- تبيين الحقائق للزيلعي (ـ ٧٤٣هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .

- تفسير السيوطي (ـ ٩١١هـ) ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .

- تفسير الشوكاني (ـ ١٢٥٠هـ) ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، بيروت ، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م .

- تفسير القرطبي (ـ ٦٧١هـ) ، الجامع لأحكام القرآن ، دار القلم ، بيروت ، ١٣٨٦هـ = ١٩٦٦م .

- تفسير الماوردي (ـ ٤٥٠هـ) ، النكت والعيون ، وزارة الأوقاف ، الكويت ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .
- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن القيم (ـ ٧٥١هـ) ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ١٤٠٠هـ .
- حاشية الشرقاوي (ـ ١٢٢٦هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .
- الروض النضير للسياغي (ـ ١٢٢١هـ) ، مكتبة المؤيد ، الطائف ، ١٣٨٨هـ = ١٩٦٨م .
- شرح فتح القدير لابن الهمام (ـ ٦٨١هـ) ، المكتبة التجارية الكبرىٰ ، القاهرة ، د . ت .
- فتاوىٰ ابن تيمية (ـ ٧٢٨هـ) ، طبعة السعودية ، ١٣٩٨هـ .
- فتاوىٰ السبكي (ـ ٧٥٦هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، د . ت .
- المبسوط للسرخسي (ـ ٤٩٠هـ) ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .
- المجموع للنووي (ـ ٦٧٦هـ) ، بتحقيق محمد نجيب المطيعي ، مكتبة الإرشاد ، جدة ، د . ت .
- المستدرك للحاكم (ـ ٤٠٥هـ) ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .
- المغني للقاضي عبد الجبار (ـ ٤١٥هـ) ، وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م .
- نيل الأوطار للشوكاني (ـ ١٢٥٠هـ) ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الحسمُ الزمنيُّ في الإسلام(١)

مقدمة :

كثيراً ما علمتُ من بعض الإخوة من حولي ، فيما قالوه شفاهةً ، أو ذكروه كتابةً ، أن الحسم الزمني في الإسلام ممنوع ، لا وجود له . ولا أشك أن دليلهم في ذلك هو حرمة الربا . فلما كان القرض يمنح في الإسلام بلا فائدة ، فالنتيجة عندهم أن كل زيادة في مقابل الزمن ممنوعة ، حتىٰ راح بعضهم يعرِّف الربا علىٰ هذا الأساس ، وهو بحمد الله تعريف اجتهادي معاصر ، لا سندَ له من تعريفات فقهاء السلَف ولا أئمة الفقه .

وأريد هنا أن أستأذن القارىء المسلم في استخدام بعض العبارات التي قد لا يكون متعوداً علىٰ سماعها كثيراً في الأدب الفقهي أو الاقتصادي الإسلامي المعاصر . ولكنها عبارات كانت معروفة لدىٰ فقهائنا ، وما سبب ذلك إلا بعض التحجر أو التكلّس الذي أصاب الفكر عامة في عصور الانحطاط والتقليد ، والجمع والحفظ والتكرار .

فالربا في أصل اللغة يعني مطلق الزيادة ، ومن البدَهي أنْ ليست كل زيادة حراماً ، ومثله بداهةً أن ليست كل زيادة في مقابل الأجل حراماً ،

(١) منشور في مجلة المال والاقتصاد ، الخرطوم ، العدد ٢ ، جمادىٰ الآخرة ١٤٠٥هـ = شباط ١٩٨٥م ، ص٢١ ـ ٢٣ .

وسيأتي الدليل . وقد وجدت لدى بعض الفقهاء من يقول بحق : الربا رِبَوان : ربا حرام ، وربا حلال (انظر على سبيل المثال تفسير القرطبي في آية الروم ٣٩) . والربا في الاصطلاح عندما يطلق إنما يراد به في الغالب الربا الحرام ، ومن هنا كانت عادة الناس في أن كل ربا حرام . لكن هذا الربا قد يوصف أحياناً بأنه حلال . إليك بعض الأمثلة : البيع بالنسيئة ، وبيع السَلَم ، وضَعْ وتَعَجَّلْ . . .

البيع بالنسيئة :

لقد أجاز جمهور الفقهاء في البيع أن يكون هناك ربح للنقد ، وربح آخر للتأجيل . وبكلام آخر ، أجازوا زيادة الثمن لمجرد الأجل ، حتى إن الشوكاني صاحب نيل الأوطار صنَّف رسالة في الموضوع ، أسماها : شفاء الغَلَل في حكم زيادة الثمن لمجرد الأجَل . ولا زلت منذ زمن بعيد آمل أن أراها مخطوطة أو مطبوعة ، ولعلّها لم تطبع بعد ، وهي محفوظة بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء ، قيّض الله لها من المحققين من يخرجها من الظلام ، وينفض عنها الغبار .

ويظن كثير من الاقتصاديين المسلمين أن هذه الزيادة في البيع مثل الربا في القرض . وقد سبق لي أن فرَّقت بينهما بالأدلة في كتابي « مصرف التنمية الإسلامي »[1] . ولا بأس بأن ألخص هنا بعض الأفكار مع شيء من الإضافة ، إن شاء الله .

١ـ معلوم من السنة المطهرة أن الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة (الورِق بالورِق) ، والقمح بالقمح ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ،

---

(١) نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤٠١هـ ، ص١٩٢ ـ ١٩٨ ، وفي مجلة حضارة الإسلام السورية ، العدد ٨ ، ١٣٩٧هـ ؛ والعدد ٤ ـ ٥ ، ١٣٩٨هـ .

والملح بالملح ، فيه شرطان : شرط التساوي ، وشرط الحلول (= التقابض الفوري) ؛ أما الذهب بالفضة ، أو القمح بالشعير ، أو التمر بالملح ، ففيه شرط واحد : هو الحلول ، ولا يشترط التساوي ؛ أما الذهب بالقمح ، أو الفضة بالتمر ، فلا شرط فيهما من تساوٍ ولا حلول .

وهذا يعني أن السلعتين المتماثلتين من الربويات تتطلبان شرطين ، والسلعتين البديلتين تتطلبان شرطاً واحداً ، والسلعتين المختلفتين لا شرطَ فيهما . والتماثل في البدَلَيْن يوحي بالقرض ، والاختلاف يوحي بالبيع ، والتشابه مظِنَّة القرض ، فيمتنع فيه النَّساء ، دون التفاضل .

وعلىٰ هذا ، إذا اختلف البدَلان ، كما في البيع ، لم تَعُدْ هناك شروط ربوية ، ويعود التبايع إلىٰ أصل الحرية ، فتجوز الزيادة ، ومنها الزيادة في مقابل الأجل .

٢ـ الربا في الإسلام إما أن يكون في الكَمِّ ، أو في النوع ، أو في الأجل (أو التأخير) . فلو شَرط عليه أن يردَّ له القرضَ بزيادةِ كذا ، أو بدون زيادة كمية ، ولكن بزيادة نوعية ، كان ربا بلا ريب . وكذلك في الذهب بالذهب ، أو في الذهب بالفضة ، أو في الحنطة بالشعير ، لو سلَّم أحدُ المتبادلين بَدَلَه ، ولم يسلّم الآخر بدَلَه في الحال ، لم يَجُزْ . وهذا يعني أن التأخير هنا أو الأجل يعدّ ربا في الإسلام . والفرق بين الأجل والتأخير (= النَّسَاء) أن الأجل يكون معلوماً ، والتأخير يُتسامح به مع الحلول ، أي إن صاحب الحق ربما يؤخر قبض حقه ، لكنه إذا ما طالب به صار مستحقاً لا أجلَ له . وهذا ما يُعَبَّر عنه في لغة المصارف بأنه « تحت الطلب » ، وبلغة الفقه أنه « حالّ » .

فيلاحظ في الصرف مثلاً أن التشديد علىٰ الحلول كبير جداً ، فلا يجوز أن يكون أحد العِوَضَيْن مؤجلاً ، بل لا يجوز أن يكون حالاً ،

ويؤخر قبضه عن مجلس العقد . أما في البيع ، فيجوز أن يكون العِوَضان حالَّيْن ، أو أحدهما حالاً والآخر مؤجلاً . وما كان حالاً قد يجوز أن يتأخر قبضه لمدة يسيرة ، لا كما في الصرف .

يستفاد من هذا أن التأجيل أو التأخير ، أو الزمن بعبارة أخرىٰ ، له قيمة مالية في الإسلام . وهذا ما لا يُنْكَر حتىٰ في العقل والحس . فقبضك اليومَ مائةَ جنيه سوداني ، لا يَسْوَىٰ (= لا يساوي ، وهي لغة صحيحة استعملها الإمام الشافعي والغزالي ، خلافاً لما ظنَّه البعض) قَبْضَكَ لها بعد شهر . يعني إذا اختلف الأجل واستوت الشروط الأخرىٰ ، كالأسعار ، والحاجة .

٣ـ وبالاستناد إلىٰ ما تقدم ، قد أجاز جمهور الفقهاء أن يُزَاد الثمن المؤجل في البيع بازدياد أجله . ولهذا قالوا : إن للزمن حصةً (= قسطاً) من الثمن .

٤ـ ثم إن حلِّية هذه الزيادة في الثمن تكون أجلىٰ وأوضح في السلع التي تقبل الإجارة ، كالأصول الثابتة[١] من عقارات ومبانٍ وآلات وسيارات ، وأقل وضوحاً في السلع التي تقبل القرض ، كالنقود والأطعمة من قمح أو شعير أو تمر أو ملح ، وهي السلع التي لا يقدر الإنسان علىٰ الانتفاع بها إلا باستهلاك عَيْنِها ، بخلاف السلع الأخرىٰ التي ينتفع بمنفعتها ولا يمتلك رقبَتَها . وبعبارة أخرىٰ ، هناك فرق بين السلع القَرْضِية التي يردُّ المقترض مثلها (السلع المِثْلية) ، والسلع الإجارية التي يردُّ المستأجر عينَها (السلع القيمية) ، فالفائدة في الأولىٰ حرام ،

(١) عبارة « الأصول الثابتة » عبارة محاسبية حديثة ، وعبارة فقهية قديمة ، استعملها فقهاؤنا ، ولا سيما بمناسبة كلامهم عن بيع الأصول والثمار ، وغالباً ما كانوا يقصدون بالأصول الأشجار . واقرأ سورة إبراهيم ٢٤ .

والأجرة في الثانية حلال . فإذا عجزت الفائدة عن زيادة الثمن في السلع القَرْضية ، فلا ريب أن الأجرة لا تعجز عن زيادة الثمن في السلع الإجارية . وهذا ما يجعلنا نقبل ما يُعْرَف اليوم بـ « البيع الإيجاري »hire-purchase بالإنجليزية ، وlocation-vente بالفرنسية .

بيع السَّلَم :

بيع السلم يكون فيه الثمن معجلاً (مُسْلَفاً) والمثمَّن (= المبيع) مؤجلاً إلىٰ أجل معلوم ، وذلك بخلاف بيع النسيئة ، حيث المبيع معجل ، والثمن مؤجل .

وكما زاد الثمن لقاء الأجل ، في بيع النسيئة ، يمكن أن يزيد المبيع لقاء الأجل ، في بيع السلم . ذلك أن العوض المؤجل أقل قيمة من المعجّل . وبلغة الرياضيات التجارية والمالية نقول : إن القيمة الحالية لدفعتَيْن متساويتين ، إحداهما تُدفع بعد شهر ، والأخرىٰ بعد شهرين ، ليست قيمة متساوية ، بل القيمة الحالية للدفعة المؤجلة إلىٰ الأجل القريب ، أعلىٰ من القيمة الحالية للدفعة المؤجلة إلىٰ الأجل البعيد .

وغالباً ما عبَّر الفقهاء عن هذا الحكم بقولهم : إن بيع السلَم فيه نفع للطرفين ، البائع ينتفع بتعجيل الثمن ، والمشتري ينتفع برخص الثمن . وقد رأىٰ بعض المفسرين ، منهم الرازي ، أن آية المداينة في سورة البقرة إنما جاءت بإباحة السلم ، بعد الآيات التي حرَّمت الفائدة . وهو ما جعلهم يذهبون إلىٰ أن الله سبحانه وتعالىٰ لم يحرم خبيثاً إلا وأبدلنا به طيباً مباحاً ، كالنكاح بدل الزنا ، والسلَم بدل الربا .

ولا يخفىٰ هنا أن السلم نوع من التمويل الإنتاجي المباشر ، بدون وساطة مصرف ، يقدَّم مباشرةً إلىٰ الزرّاع أو الصنّاع أو التجّار .

لكن تجدر الإشارة في بيع السلَم ، وفي بيع النسيئة ، أنه إذا استحق العِوض المؤجل ، ولم يتمكن المدين من تسديده ، صار البيع كالقرض ، لا تجوز فيهما أية زيادة بعد ذلك . فالزيادة في البيع تكون عند البيع ، وتمنع عند الاستحقاق ، وفي القرض هي ممنوعة عند العقد وعند الاستحقاق ، ما لم تكن غير مشروطة ، بل عن طيبِ نفسٍ من المدين في كلا الحالين : القرض ، والبيع .

الربا والربح :

الربا في القرض حرام ، وهو كذلك في البيع الشبيه بالقرض ، حيث يتماثل الجِنْسان (كالذهب بالذهب ، أو الفضة بالفضة ، أو القمح بالقمح) ، أو تتقارب منافعهما (كالذهب بالفضة ، أو القمح بالشعير) . أما الربا في البيع الواضح الذي يختلف فيه البدَلان جنساً ومنفعة (كالذهب بالقمح ، أو الفضة بالشعير) ، فهو جائز ، ويسمىٰ ربحاً . وإذا تفاحَش دَخَلَهُ الغَبْن ، و يسمىٰ ربحاً ربوياً ، إلا إذا أخذنا الربا بالمعنىٰ الواسع الذي أطلقه البعض وأرادوا منه كل زيادة محرمة . لكن المعنىٰ الاصطلاحي الضيق للربا لا يتعدىٰ علىٰ المفاهيم الأخرىٰ ، ولو اتفق معها في الحرمة ، كالغبن ، والغش ، والنَّجش (= الزيادة في الثمن لا لأجل الشراء ، بل لِخِدَاع الراغبين في الشراء) ، وما إلىٰ ذلك .

ضَعْ وتَعَجَّلْ :

قد يكون هذا في القرض أو في الدَّين . وأعني بالدين هنا البدل المؤجل في البيع أو في الإجارة ، والإجارة ليست إلا نوعاً من البيع ، فهي بيع المنافع . فيجوز فيها تعجيل الأجر أو تأجيله أو تقسيطه ، وهذا في الأجر كما في ثمن البيع .

والمعلوم عند الفقهاء أن القرض حالّ (أي تحت الطلب ، يطلبه المقرض متىٰ شاء) عند الجمهور . ويجوز تأجيله عند البعض . ولا يليق بالمقترض أن يطلب من المقرض أن يَضَعَ عنه ، إذا كان غنياً عند هذا الطلب . ألا يكفي أن المقرض أحسن إليه بالقرض ؟ فالحق أنه إذا افتقر واحتاج عند طلب القرض ، فإذا اغتنىٰ بعد ذلك أن يردَّ القرض بزيادة ، فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان ؟!

لكن لو رضي المقرض بالحطّ عن المقترض ، فهذا إحسان آخر منه ، فوق الإحسان الصادر منه عند القرض .

أما في البيع ، فالعلاقة مختلفة بين الطرفين ، فهي علاقة تبادل وتكافؤ من حيث المبدأ ، لا علاقة إرفاق ومواساة . فإذا كان البدل المؤجل مستحقاً بتاريخ معين ، وأراد صاحبه أن يتعجَّله ، فمن المعقول أن يحطَّ عنه لقاء التعجيل ، ما كان زاده لقاء التأجيل . وهذا ما يعرف اليوم بـ« حسم تعجيل الدفع » ، وهو غير « الحسم المصرفي » ، فالأول علاقة بين طرفين متبايعين ، والثاني علاقة بينهما يتخللها وسيط ، وهي غير جائزة ، لأن الوسيط هنا ، في حالة القرض النقدي ، يبيع النقود بنقود أكثر منها ، أي بعبارة أخرىٰ يجعل القرض بيعاً ، أو العمل الخيري بطبيعته الشرعية عملاً تجارياً . وهو مثل الزيادة في مقابل تأخير الدفع أو تأجيله إذا ما استحق : تَقْضِي أم تُرْبي ، أَنْظِرْنِي أَزِدْكَ .

القرض والقراض :

يلاحظ أن الفائدة في القرض لم تَجُزْ ، لكن الربح في البيع بنوعيه المذكورين أعلاه (النسيئة ، والسلَم) جائز ، وكذلك تقديم المال شركةً في الربح جائزٌ علىٰ ما اتفقا عليه ، والخُسران علىٰ رب المال ، هذا هو مفهوم القِراض أو المضاربة .

الربح هو البديل الحلال للربا الحرام :

كثيراً ما يتردد في عالم الاقتصاد أن تحريم الفائدة يُفقد رجال الاقتصاد والتخطيط أداة هامة من الأدوات التي يُعتمد عليها في تقويم المشروعات . لكن يجب أن ننتبه إلىٰ أن هذا ينطبق تمام الانطباق علىٰ الاقتصاديات الاشتراكية التي حرَّم كل لون من ألوان المكافأة علىٰ رأس المال ، فائدة كانت أو ربحاً . غير أن الإسلام حرم الفائدة ، ولم يحرم الربح ، وهذا موقف وسط غير الموقف المتطرف الآخر الذي يتمثل في الاقتصاد الرأسمالي ، الذي منح المال كل لون من ألوان المكافأة ، فائدة كانت أو ربحاً .

وعلىٰ هذا ، يكون معدل الربح المنتظر في الاقتصاد الإسلامي بديلاً لمعدل الفائدة في الاقتصاد الرأسمالي . فإذا فرضنا أن لدينا عدداً من المشاريع الاستثمارية البديلة ، تساوت أهميتها بالمقياس الاجتماعي والخُلقي ، وأردنا أن نرتبها بحسب أولويتها في الريعية ، أمكننا النظر إلىٰ التقديرات التالية في كل مشروع :

- العمر ؛
- النفقة الأولية (الاعتماد الواجب رَصْدُه لتغطية نفقات المشروع) ؛
- الدخل السنوي .

ثم نحسب علىٰ أساس هذه المعطيات معدل الربح المنتظر من كل مشروع . ويمكننا في ذلك استخدام جداول اللوغاريتمات ، أو الفائدة المركبة ، ولا ضيرَ في هذا ، إذ يمكنك أن تسميها جداولَ أرباح ، وهي وسيلة فنية ، تعدُّ ثمرةً لتطور العلوم الرياضية ، وأداةً لتسهيل الحساب . ولعل هذه الطريقة ، أعني طريقة الأرباح ، أقرب إلىٰ الواقع من طريقة

الفوائد ، لأن معدلات الفائدة متعدّدة ، وغالباً ما يبدي الاقتصاديون حيرتَهم أمام المعدل الواجب أخذه بالاعتبار .

والخلاصة :

أن فكرة الحسم الزمني لا تزال لها قيمة وأهمية في ظل الاقتصاد الإسلامي ، خلافاً لما يتصوره كثير من الإخوة الاقتصاديين . ولا تستمدّ وجودها من حرمة الربا في القروض ، بل من جواز الزيادة في البيوع .

هذا ما أردت قوله ، وأرجو أن يكون فيه إسهام متواضع ، لدفع البحوث الاقتصادية في الاتجاه السليم ، والله من وراء القصد .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ردّ على الدكتور حازم الببلاوي حول رأيه في سعر الفائدة أو سعر الخصم[1]

نشرت « الأهرام » بتاريخ ١٩/٨/١٩٩١م ص٧ مقالاً للدكتور حازم الببلاوي ، بعنوان « **النقود ليست من المِثْليات** » .

١ـ تعرّض فيه أولاً إلىٰ أشكال ثروة الفرد : عقارات ، منقولات ، نقود ، أوراق مالية (أسهم وسندات) ، وبيّن فيه أن هذه الثروة أو الموجودات أو الأصول يمكن تصنيفها إلىٰ شكلين جامعين : أصول عينية ، وأصول مالية .

وهذا لا نناقش فيه .

٢ـ ثم انتقل إلىٰ بيان التطور التاريخي لأشكال النقود : نقود سلعية ، نقود معدنية : ذهبية وفضية ، نقود ورقية ، نقود ودائع (= نقود كتابية) .

وهذا لا نناقشه فيه ، إلا أنه أطلق علىٰ نقود الودائع نقوداً ائتمانية ، مما يوهم أن هذه العبارة قد تختص فقط بنقود الودائع ، مع أنها شاملة للنقود الورقية والنقود المعدنية التي تزيد قيمتها الاسمية النقدية علىٰ قيمتها المادية الذاتية ، لا سيما إذا كانت هذه الزيادة كبيرة .

---

(١) منشور في مجلة النور ، الكويت ، العدد ٩٣ ، شوال ١٤١٢هـ= نيسان ١٩٩٢م ، ص٤٨ـ ٥٠

٣ـ ثم قال : « إن النقود ليست شيئاً مادياً » . وهذا فيه مجال للمناقشة ، لأنه يختلف باختلاف أشكال النقود . فالنقود السلعية نقود مادية ، إذ لا تختلف قيمتها النقدية عن قيمتها المادية الذاتية . وربما يقصد الدكتور الببلاوي هنا نقود الودائع .

٤ـ ثم قال : « النقود (. . .) ليست سلعة » . أيضاً هذا ينطبق علىٰ شكل دون آخر ، فالنقود السلعية سلعة .

ولكن نقول مرة ثانية هنا : ربما يقصد شكلاً محدداً من أشكال النقود : النقود الورقية ، أو النقود الكتابية .

٥ـ ثم قال : « ولكنها (أي النقود) حق أو مديونية ». والحق والمديونية (= الدين) وجهان لمبادلة واحدة ، فالدائن له « حق » علىٰ مدينه ، والمدين عليه « دين » لدائنه . فالحق تعبير عن وجهة الدائن ، والدين تعبير من وجهة المدين .

وتكييف النقود بأنها حقوق أو ديون يثير إشكالاً عملياً ، إذ يصبح تبادلها من باب تبادل الدَّين بالدَّين (= الكَالِيء بالكَالِيء) ، مع ماله من إشكالات وقيود فقهية تزيد علىٰ تبادل النقود بالنقود ، وليس ههنا محل ذكرها .

٦ـ ثم قال : « إن المدين النهائي ، في حالة النقود ، هو مدين غير محدد » .

يجب الانتباه هنا إلىٰ أنه إذا كان المقصود هو الدين النقدي ، فالمدين فيه محدد معلوم .

وإذا كان المقصود هو النقود بذاتها ، فالمدين هو الاقتصاد القومي بمجمله ، إذا اعتبرنا النقود حقاً مسلَّطاً علىٰ الاقتصاد : سلعهِ وخدماتهِ .

٧ـ ثم قال : « كل مالك لكل عنصر من هذا الإنتاج (القومي) يمثل

مديناً ممكناً أو محتملاً في مواجهة حامل النقود الذي يكون له الحق في اقتضاء هذا الحق من أي مُنْتِج في الاقتصاد » .

مقتضىٰ هذا الكلام أن من معه نقود يتقدم بها لصاحب سلعة أو خدمة ، مشترياً ، بمجرد هذا يصبح صاحب السلعة أو الخدمة مديناً فعلياً له .

ولا أدري أي معنىٰ أو مغزىٰ لهذا الكلام! فقد كان الكلام في الفقرة (٦) علىٰ مستوىٰ الاقتصاد ، أما ههنا فهو علىٰ مستوىٰ الفرد . فَأَن يكون الاقتصاد مديناً هذا له وجه ، أما أن يكون فرد بعينه مديناً ، فلا أدري ما وجهه .

٨ـ ثم انتقل للكلام عن قيمة النقود وقوتها الشرائية ، وأنها تزيد بزيادة الإنتاج القومي ، وتنقص بنقصانه .

وهذا لا نتوقف عنده .

٩ـ ثم ذكر أن النقود ليست سلعة ، ونوَّه بحديث الأصناف الستة : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبُر بالبُر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر . . . » . وكأنه أعطىٰ لنفسه حق تفسير أو شرح هذه الأصناف الستة (الذهب ، الفضة ، البر ، الشعير ، التمر ، الملح) بأنها سلع ، وليست نقوداً ، أو ليست نقوداً وسلعاً . هذا مع أن الذهب والفضة هما نقدان بالخِلْقة ، عند علماء المسلمين .

١٠ـ ثم بيَّن أن تبادل النقود يمكن أن يكون تبادلاً مكانياً أو تبادلاً زمانياً .

أما التبادل المكاني فهو كتبادل الجنيه المصري بالدولار الأمريكي ، ويمكن للمتبادلَيْن أن يتفقا علىٰ « سعر صرف » هذين النقدين ، وبرّر ذلك بأنهما ليسا من المِثْليات .

ونحن نوافقه ، ولا أحد من فقهائنا المعاصرين يُفتي بأن النقود الورقية المصرية مماثلة للنقود الورقية الأمريكية ، بحيث يجب تبادلها مِثْلاً بِمِثْلٍ ، حسب الحديث النبوي الشريف الوارد في الربا ، بل تطبق علىٰ تبادلها أحكام تبادل المختلفَين لا تبادل المتماثلَين ، فيمكن تبادلها بالتفاضل ، ما دام التبادل يداً بيد ، أي بدون تأخير أو تأجيل لأي من البدلَيْن .

١١ـ ثم بيَّن أخيراً ، وهو بيت القصيد في المقال ، أن التبادل الزماني هو كتبادل الجنيه المصري اليوم بالجنيه المصري بعد سنة . وبما أن القوة الشرائية للجنيه اليوم مختلفة عن القوة الشرائية للجنيه بعد سنة ، فهذا يبرّر في رأي الدكتور الببلاوي إمكان المتبادلَين الاتفاق علىٰ سعر مبادلة زمانية ، كالاتفاق علىٰ سعر مبادلة مكانية .

فإن كان الدكتور الببلاوي يعني القرض النقدي ، فقد كان من الممكن الحفاظ علىٰ حقوق المتبادلَين بشكل عادل ، بعيداً عن الربا والغَرَر (≐ المضاربة أو المراهنة علىٰ أسعار المستقبل) ، بواسطة تثبيت قيمة النقود ، إما مباشرة ، أو بصورة غير مباشرة عن طريق الربط القياسي indexation ، هو ما ينادي به عدد من الاقتصاديين ، منهم موريس آليه Maurice Allais الفرنسي ، الحائز علىٰ جائزة نوبل في الاقتصاد لعام ١٩٨٨م[١] . ونلفت الانتباه هنا إلىٰ أن هذا إذا لم يكن ممكناً ، إسلامياً ، في القرض ، فإنه ممكن في بيوع التقسيط ، حيث أجازت الشريعة الإسلامية زيادة الثمن المؤجل علىٰ الثمن المعجل ، أي أخذت قيمة الزمن ، والتفضيل الزمني ، بعين الاعتبار . ويمكن تطبيق هذا المبدأ ، بدون أي مخالفة شرعية ، علىٰ تقويم المشروعات . وتفصيل هذا في غير هذا الموضع .

---

(١) انظر صحيفة لوموند الفرنسية ١٢/ ١/ ١٩٨٩م ص١ و ٣٥ .

وعلىٰ هذا فإن في المسألة تفصيلاً دقيقاً لم يلحظه الدكتور الببلاوي .

ومن قبله الدكتور سعيد النجار ، في الأهرام ١٤/٩/١٩٨٩م ، زعم أن إلغاء سعر الفائدة في الإسلام إنما يعني في حقيقته أن رأس المال يصبح حرّاً ، مع أن رأس المال من الموارد الاقتصادية النادرة .

وقد غفل الدكتور النجار عن التفاصيل الدقيقة لموقف الإسلام من القيمة الزمنية للنقود Time Value of Money ، كما غفل من حقيقة إسلامية أخرىٰ ، وهي أن رأس المال « النقدي » يمكن تقديمه للإنتاج بحصة من الربح ، ومن ثم فإن له عائداً ، وله كلفة ، وليس مجانياً ، كما تَوهَّم .

إن معرفة الجوانب الاقتصادية في الإسلام ، نصاً واستنباطاً ، أراها جديرة بأن تستأثر باهتمام أكبر من علمائنا في الاقتصاد ، من أمثال الدكتور النجار والدكتور الببلاوي .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

التأمينُ بين التعاونِ والتجارةِ
مدخلٌ جديد إلىٰ التأمين الإسلامي

يبحث الفقهاء والاقتصاديون المسلمون اليوم عن الحلولِ الإسلامية لعمليات التأمين ، وقد أدرجت بعضُ المصارفِ والشركات الاستثمارية الإسلامية الناشئة هذه العمليات في أنظمتها . وهناك شركات تأمين إسلامية وشيكةُ الظهور ، مثل « شركة الخليج الإسلامية للتأمين » ، يساهم فيها كلٌّ من بنك البحرين الإسلامي ، وبيت التمويل الكويتي ، وبنك دبي الإسلامي ، والبنك الإسلامي للتنمية .

ومحاولةً مني متواضعةً للإسهام في البحث عن مسارٍ لعمليات التأمين الإسلامية ، أكتب هذا البحث الموجز ، فاتحاً صدري لكلِّ ملاحظةٍ ، أو انطباعٍ ، أو توضيح .

١ـ اهتمامنا هنا ينحصر في البحث عن تأمين إسلامي .

٢ـ لا خلافَ طبعاً في وجوب تخليص التأمين المبحوث عنه من العمليات المحرَّمة ، كالربا ، والقمار[١] ، وسائر العمليات التي يكون

---

(١) لا يمكن بالطبع التسليم المطلق بجواز كل صور التأمين النافذة ، فلا بدَّ من مناقشةِ كلِّ عمليةٍ علىٰ حدة ، للتحقق من المصلحة المشروعة التي تقدّمها . فمن صور التأمين علىٰ الحياة مثلاً الصورةُ التالية : « المؤمِّن يدفع المبلغَ إلىٰ المؤمَّن له إذا ظلَّ حياً في تاريخ معين ، وإذا مات قبل هذا التاريخ لا يلتزم بشيء ويستولي علىٰ الأقساط المقبوضة » . فهذه الصورة ذات شقين ، ولئن أمكن الدفاع عن الشق الأول بافتراض=

من شأنها تشجيع ما هو محرم ، كالزنا والخلاعة والفجور والخمر والرقص والغناء المحرم ، والعري ، والتهتك ، والانحلال الخلقي . . .

٣ـ نحن نعلم أن هناك من المعاصرين من يُبيح التأمين بنوعيه : التجاري (= الاسترباحي) والتعاوني (التبادلي) .

٤ـ ويبدو أن كثيراً منهم موافقون على إباحة التأمين التعاوني .

٥ـ لكن الفرق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري يتلخص في النهاية بأن الأول لا يهدف إلى الربح ، والثاني يهدف إليه .

٦ـ فإذا كان هذا هو الفرقَ الوحيد المتبقي بينهما ، لربما جاز التأمين التجاري أيضاً :

ـ على أساس أن كثيراً من الأعمال كان المسلمون يُحَرِّمون أخذ أجر عليها ، كالأذان والإمامة والخطابة (الجُمعة) وتعليم القرآن وأشباه ذلك ، ثم أجازوا الأجر عليها خوفاً من ألا ينهض بها أحد ، ولا سيما مع تغيّر الزمن والجري المتزايد وراء المادة . كما أن هناك عملياتٍ كانوا يُحرِّمون الربحَ فيها ثم أجازوه ، مثل بيع المصاحفِ والتجارة فيها . بل صرتَ في زمنٍ لا ترى فيه من يُقرضك (لسكنٍ مثلاً) إلا بفائدة ، ولا يكفلك إلا بأجر (برغمِ أن الأصل الشرعي في الكفالة أو الضمان عدم جواز الأجر) . حتى البنوك « الإسلامية » بعد قيامها رأت ضرورةً لمنح المدَّخرين (المُودعين) بعضَ الميزات والحوافز (أولوية الإفادة من

= حاجةٍ مقدَّرةٍ للمؤمَّن له إذا بقي حياً في عُمرٍ محدد ، حيث يزداد عجزه مثلاً مع بقاء حاجته إلى المال وربما زيادتها ، إلا أنه يصعب الدفاع عن الشق الثاني ، ولا سيما في حال اجتماع الشقين متقابلين في صورة واحدة . ففي هذا الشق إضرار بحقوق الورثة ، وفي اجتماعهما يبدو ضربٌ من القمار . . .

القروض بدون فائدة ، تقديم بعض الخدمات الاجتماعية أو المصرفية دون أجر ، المساعدة في حالات الكوارث ، أولوية الاكتتاب في صكوك الاستثمار ، بل تخصيص نسبة من الأرباح توزع عليهم جوائز) ، كما رأت البنوك الإسلامية نفسُها ضرورةَ الحصولِ علىٰ أجرٍ (أو عمولةٍ) مقابلَ الضمانِ ، بصرف النظر عن طريقةِ ذلك .

- وعلىٰ أساس أن الربح ، انعداماً واعتدالاً وفحشاً ، إنما هو مسألة درجة لا مسألة مبدأ . فربما يجب تحريم الأرباح الفاحشة المستغلة ، بل يجب ذلك ، دون المعتدلة منها .

يدعم هذا أن العمل التعاوني نفسه لا يمكن أن يتم طوعاً بلا أجر للمديرين والعاملين . فالمشاهد في عصرنا أن الجمعيات التعاونية يتقاضىٰ فيها العاملون ، من أعضاء مجلس إدارة ومحاسبين ومراجعين . . . ، أجوراً ومرتباتٍ وتعويضاتٍ (معتدلةً طبعاً) ، ولولا ذلك لما رضي أحدٌ بالعملِ فيها ، ولو رضي لما قام بالعمل علىٰ الوجه المطلوب ، أو قام به لتحقيق منافع شخصية مستترة . ومن المعلوم أن مكافأة الجهد البشري يمكن أن تتم في صورة أجرٍ مقطوع أو حصةٍ من الأرباح . وما التأمين التجاري فيما يبدو هنا إلا التأمين التعاوني ، غير أن الجهود فيه تكافأ بطريق الربح المعتدل بدل الأجر المعتدل . بل ربما كانت زيادة الأجر أو الربح تُغري الأكفاء وذوي المهارات العالية علىٰ ركوب المخاطر التجارية وتجويد السلع والخدمات .

٧- هل نصل بهذا إلىٰ أن التأمين التعاوني إذا جازَ جازَ معه التأمين التجاري ؟

٨- وإذا جاز يبقىٰ الفرق بين التأمين الإسلامي (تعاونياً كان أو تجارياً) وغيره هو ما جاء في الفقرة (٢) أعلاه ، بالإضافة إلىٰ إخلاص

العاملين في الشركات الإسلامية وقوتهم وأمانتهم ونزاهتهم ونفورهم من الرشوة وغيرها كما أمر الله ورسوله ﷺ .

وذلك بالإضافة أيضاً إلىٰ دراسة عمليات التأمين (بما فيها عمليات التأمين علىٰ الحياة) وتحديدها علىٰ أسسٍ عادلة ومقبولة شرعاً ، ولا سيما من حيث وضع ضوابط ومعايير لمبلغ التأمين وقسطه ومحلّه (= الكوارث المعتبرة) ، في جميع أنواع التأمين : البحري ، والبري ، والجوي ، والتأمين علىٰ الأشياء والممتلكات ، ومن المسؤولية ، وعلىٰ الحياة ، وإعادة التأمين في العمليات الكبيرة .

٩ـ أم أن نقطة المنطلق التي ارتكزنا عليها في هذا المدخل ، وإن كانت تبدو أنها تُعبِّر عن فرقٍ وحيد ، إلا أنه فرقٌ يلخص جملة فروق ، فهو فرق في الرصيد النهائي، فرق في الصافي ، هو مُحصّلة مجموعةٍ من الفروق الإيجابية والسلبية ؟

الله أعلم!

لعلَّ البدء في التأمين التعاوني عملياً سيقود تدريجياً إلىٰ التأمين التجاري!

١٠ـ ربما يخطر في البال أن بالإمكان الاستغناء عن التأمين بنوعيه ، وترك الناسِ يستثمرون ، ما كانوا سيدفعونه أقساطاً أو اشتراكاتٍ ، في شركاتٍ أو أعمال مشروعة . . .

لكن الحقيقة أن اعتماد كلٍّ علىٰ نفسه في ذلك لا يكفي لمواجهة الكوارث التي يمكن أن تحلَّ به . وبكلمة أخرىٰ فإن الأقساط وأرباحها لا تكفي لمواجهة الخسائر الكبيرة (غير العادية) والكوارث والجوائح ، الشخصية أو العائلية أو المهنية .

وفي التأمين بنوعيه (أي حتىٰ التجاري منه) نوعُ تعاونٍ بين المؤمِّن

لهم ، وذلك من حيث إن الجميع يدفعون أقساطاً أو اشتراكات ويتم توظيفها واستغلالها ، لكن البعض فقط هو الذي يستفيد من مبالغ التأمين. . . وبعبارة أخرىٰ ، تجري تحويلاتٌ من الذين يَسْلَمُون من الكوارث إلىٰ الذين تنزلُ بهم .

بعضُ الكتَّاب حاولوا ، عن وعي أو غيره ، الاقتصارَ علىٰ تأمين الفقراء (الضمان الاجتماعي) ، وحسبوه هو التأمين « الأصيل » والكافي ، وأرادوا إلغاء تأمين الأغنياء والأثرياء وأصحاب المشروعات الهادف إلىٰ حفزهم للإقدام علىٰ المشروعات الكبيرة والجريئة (التخفيف من وقع المخاطر لزيادة القدرة علىٰ تحمُّلها) وحمايتهم من التعرض للهزات العنيفة وما يتولد عنها من إفلاساتٍ أو إرباكاتٍ أو إخلال بالالتزامات أو بالبرامج والسياسات المرسومة ، في عالمٍ يقوم علىٰ الإنتاج الكبير والمخاطرة الجريئة ، والتكتل ، والتخطيط ، واحترام الالتزامات والمواعيد في الأعمال المحلية والدولية .

وهكذا إذا اعترف الباحثون بأن التأمين له وظائفُ اقتصاديةٌ واجتماعية لا غنىٰ عنها للمجتمع الإسلامي المعاصرِ لمجتمعاتٍ أخرىٰ ، وتتحقق به مصلحته في اللحاق بركب الأمم المتقدمة ، سهل الردُّ علىٰ كثير من الشُّبهات والاعتراضات التي تُثار حولَه . فالربا نخلّصه منه (إذ نحن بصدد إنشاء شركات إسلامية ، لا التعامل مع شركات قائمة) ، وكذلك القمار المحض ، أما الغرر فيصبح يسيراً مغتفراً بإزاء المصالح الكبيرة للأمة الإسلامية ، أما قولهم إن الغرر يغتفر في التبرعات دون المعاوضات بقصد تجويز التأمين التعاوني ، فيمكن الإجابة عنه بأن التبرع في التأمين التعاوني ليس هو كذلك تبرعاً محضاً ، بل هو تبرع علىٰ أمل **المعاوضة!**

وبهذا يكون التعريف الصحيح لعقد التأمين بأنه عقد أمانٍ بعوض .

وبعضُ الكتَّاب أراد تحميل الدولة الإسلامية واجبَ النهوضِ بكل هذه العمليات ، لكن هذا لا ينهي المشكلة ، بل تبقىٰ قائمة ، لأن المشكلة الحقيقية بعد إقرار مبدأ التأمين تكمن في البحث عن أقساط التأمين ومبالغه وأصول تحديدها ، وبعبارة أخرىٰ فإن التأمين أياً كان شكلُه وشكلُ القائم به إنما يرتّب نفقات ، لا بدَّ في مقابلها من مواردَ تغطّيها .

فالمعلوم أن نفقات الدولة المختلفة تغطّيها مواردُ ملائمة لها ، فالزكاة لها وعاءٌ محددٌ ومصارفُ محددةٌ ، كذلك الغنائمُ ، والخراجُ ، والعشورُ ؛ ومثل ذلك نجده في ظلِّ القوانين الوضعية ، فكلُّ نوع من أنواع الضرائب والرسوم له مصادرُ ومصارف متلائمةٌ فيما بينها ، تحقيقاً لمبدأ العدالة في توزيع الأعباء العامة . . . ومبالغُ التأمينِ تمثّل نفقاتٍ ، وأقساطُه مواردَ ، وإذا ما كان في التأمين ضرورةٌ أو مصلحةٌ تمليها الظروفُ المستجدة ، فلا بدَّ من تحقيق العدالة والمشروعية في الدَّخْلِ والخَرْجِ ، بما يحقق التوازن بين مصالح الأطراف المَعْنِيَّة : المؤمِّن ، المؤمَّن له ، المستفيد .

* * *

فما رأي فقهاءِ التأمينِ وعلمائه ؟ وما حكمُ المستشارين الشرعيين وهيئاتِ الرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية ؟

أليس القولُ بحِلِّ التأمين التعاوني يؤدي بهذه الصورة المتقدمة أعلاه إلىٰ القول كذلك بحلِّ التأمين التجاري ؟

وبهذا يبقىٰ الفرق بين التأمين الإسلامي وغيره فرقاً لا في مبدأ التأمين نفسه ، بل في تفصيلاته وتخليصِ بعضِ عملياته من شُبهات الربا والقمار وما إلىٰ ذلك ، وفي أسس تحديد مبالغه وأقساطه والكوارث المعتبرة ، وفي أسلوب أداء العاملين المسلمين من حيث القوة والأمانة في السهر

علىٰ الالتزام بمبادىء الإسلام في الفاعلية والعدالة ، مما يشيع الأمن والأمل والعمل ، والله الهادي إلىٰ سواء السبيل .

المراجع :

ندين بأفكار البحث وإضافاته وطريقة تقريبه إلىٰ جهود السادة العلماء الذين أسهموا في هذا الموضوع ، كالدكتور حسين حامد حسان والأستاذ مصطفىٰ الزرقا وغيرهما .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تقديم

كتاب التأمين في الاقتصاد الإسلامي[1]

التأمين اصطلاح عربي يقابل الاصطلاح الفرنسي assurance والإنكليزي insurance ، ويعني تحقيق الأمان ، والأمان بالفرنسية sécurité وبالإنكليزية security ، ومن هذا اللفظ الأجنبي ، الفرنسي أو الإنكليزي ، دخلت كلمة « سوكرة » أو « سوكرتاه » إلىٰ بعض اللهجات العامية عندنا . وقد ظهرت أحياناً في عناوين بعض الكتب أو الفتاوىٰ الباحثة في التأمين في هذا العصر .

والتأمين عند رجال القانون عقد تلتزم بمقتضاه هيئةُ التأمين بأن تؤدي إلىٰ المؤمَّن له ، أو إلىٰ المستفيد الذي تم التأمين لصالحه ، مبلغاً من المال ، أو دفعة دورية (= إيراداً مرتباً) ، في حال وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في عقد التأمين ، وذلك في مقابل دفعة واحدة أو دفعات منجَّمة(= مقسطة) يؤديها المؤمن له إلىٰ هيئة التأمين . وذلك كله علىٰ أساس تجميع الأخطار المتشابهة والمقاصَّة بينها وفق قانون الأعداد الكبيرة(= قانون الكثرة) المعروف في علم الإحصاء .

أما التأمين في الحكم الفقهي فهو علىٰ ثلاثة أنواع :

١ـ تأمين خيري يرىٰ أنصاره أن نظام الزكاة في الإسلام وسواه من

---

(١) محمد نجاة الله صديقي : التأمين في الاقتصاد الإسلامي ، مركز النشر العلمي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ط٢ ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م .

النظم الإسلامية ، كنظام النفقات والعاقلة ، والوصايا والأوقاف والكفارات والنذور . . . هذه النظم تغني في نظر أنصار التأمين الخيري عن التأمين « الوافد » .

ويلاحظ هنا أن التأمين الخيري لا ينطبق عليه تعريف التأمين القانوني الذي أوردناه آنفاً ، لأنه تأمين بلا مقابل ، أي بلا أقساط .

٢ـ تأمين تعاوني بلا أرباح يرىٰ أنصاره أن التأمين مقبول إذا ما نُظم علىٰ أساس تعاوني لا تجاري « استغلالي » . ويختلف هذا التأمين عن سابقه بأن من يستفيد منه عليه أن يدفع قسطاً أو أقساطاً ، للحصول علىٰ تعويض الكارثة أو الحادثة إذا وقعت ، أما الخيري فلا يعوِّض من الكارثة إلا بالمقدار الذي يدفع الفقر عن المصاب .

٣ـ تأمين تجاري ، يرىٰ أنصاره أن التأمين مقبول حتىٰ لو نظم علىٰ أساس تجاري استرباحي . وهو مثل التعاوني ويزيد عليه بأنه يهدف إلىٰ الربح .

والخلاف الفقهي في التأمين ، مبدأً ونظاماً وعقداً ، خلاف حامي الوطيس ، ومعركته من أقوىٰ المعارك الفقهية ، والقارئ غير المحيط بالخلاف إذا اكتفىٰ بقراءة كاتب واحد أو رأي واحد يُخشىٰ عليه من قبول رأي ما كان ليقبله كله أو بعضه ، فيما لو اطلع علىٰ الآراء الأخرىٰ وأمعن النظر فيها . ذلك لأن حجج بعض الكاتبين حجج قوية في جملتها ، فلا ننصح أحداً بالاقتصار علىٰ رأي واحد . ويمكنه الإحاطة بالآراء جميعاً ، حتىٰ الآن ، إذا قرأ :

* لأنصار التأمين الخيري كتاب الدكتور عيسىٰ عبده بعنوان « التأمين بين الحل والتحريم » ، نشر دار الاعتصام ، القاهرة ، ط١ ، ١٣٩٨هـ ؛ وكتاب الدكتور شوكت عليان بعنوان « التأمين في الشريعة والقانون » ، نشر دار الرشيد ، الرياض ، ط٢ ، ١٤٠١هـ .

* ولأنصار التأمين التعاوني تعليق الأستاذ محمد أبو زهرة علىٰ بحث الأستاذ مصطفىٰ أحمد الزرقاء، المقدم إلىٰ أسبوع الفقه الإسلامي المنعقد في دمشق في الفترة ١٦ ـ ٢١ شوال ١٣٨٠هـ ، بعنوان « عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه » ، وبحث الدكتور حسين حامد حسان « حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين » ، في كتاب « الاقتصاد الإسلامي » الذي نشره المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، ط١ ، ١٤٠٠هـ . وكذلك من المفيد قراءة بحث الدكتور محمد بلتاجي ، بعنوان « عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي » في الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ، القاهرة ، ط١ ، ١٤٠٣هـ .

* ولأنصار التأمين التجاري كتاب الأستاذ مصطفىٰ أحمد الزرقا ، بعنوان « نظام التأمين » ، نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٤هـ .

وقد يكون غنياً عن البيان هنا أن أنصار كل تأمين يجيزون بلا ريب التأمين الذي قبله ، فأنصار التجاري لا يمنعون التعاوني ولا الخيري ، وأنصار التعاوني لا يرون في الخيري أي شائبة ، بل علىٰ العكس يرونه واجباً أو مستحباً . ولكن أنصار كل تأمين يرون فيما ينتصرون له من تأمين وظيفة لا يستطيع التأمين الذي دونه أن ينهض بها .

ويبدو أن المقاومة الفقهية في وجه التأمين علىٰ الحياة أشد نسبياً من سائر أنواع التأمين ، وقد لوحظ هذا حتىٰ في المجتمعات غير الإسلامية ، إذ تأخر ظهور التأمين علىٰ الحياة حتىٰ القرن التاسع عشر ، بسبب ما لاقاه هذا التأمين من هجوم .

وكتاب الدكتور محمد نجاة الله صديقي في التأمين كتبه أولاً بالأردية عام ١٣٩٣هـ « =١٩٧٣م » ، ثم تُرجم إلىٰ الإنكليزية عام ١٤٠٤هـ

(=١٩٨٤م) بدون تعديل . وهذه هي الترجمة العربية عن الطبعة الإنكليزية ، ولكن الترجمة روجعت من المؤلف نفسه على الأصل الأردي ، وأُدخلت عليها تعديلات طفيفة لا تمس جوهر العمل .

والتأمين المقصود في كتاب الدكتور صديقي ليس هو التأمين « الخيري » الذي يحصل بموجبه من يقع في كارثة ، يسقط بها إلى هاوية الفقر ، على ما يساعده على انتشاله من الفقر والحاجة ، إنما المقصود هو التأمين الذي يشترك فيه جماعة باحتياط مسبق ، بحيث يدفع كل منهم قسطاً أو اشتراكاً ، حتى إذا ما حصلت له كارثة ، نال مبلغاً من المال ، لا ليدفع عنه الفقر فحسب ، بل ليردَّه إلى مستواه السابق من الغنى ومن الكفاءة الإنتاجية .

ولو أراد كل واحد من هؤلاء الجماعة أن ينفرد بتأمين نفسه (تأميناً ذاتياً self - insurance) بتجنيب مبلغ يساوي القسط أو الاشتراك ، وافترضنا أن احتمال وقوع الحادث مرة كل عشرين سنة ، وأن عدد المشتركين عشرون مشتركاً أيضاً ، فإن ذلك المنفرد يحتاج إلى عشرين سنة حتى يجمع المبلغ الذي يمكن جمعه من عشرين مشتركاً في سنة واحدة . أضف إلى ذلك أن احتمال وقوع الحادث بالنسبة للفرد الواحد معروف نسبتُه ، ولكن غيرُ معروفٍ تاريخُ وقوعه ، فقد يقع في السنة الأولى أو الثانية . فلا يكون لديه من المبالغ المجتمعة ما يكفيه لسداد الخسارة الناجمة من الكارثة . وزيادة مبلغ القسط قد لا يقدر عليها ؛ وحتى لو افترضنا أنه قادر عليها ، إلا أن استبدال « عدد المشتركين » بـ « عدد السنين » أفضل من جهتين :

- من جهة تخفيف مبلغ القسط ؛

- ومن جهة إمكان مواجهة الكارثة ، حتى لو وقعت في السنة الأولى .

وسبب ذلك أن عدد المشتركين حوّل الاحتمال من احتمال غير محسوب إلىٰ احتمال محسوب وفق قواعد الاحتمالات وقانون الأعداد الكبيرة .

فمبدأ التأمين يقوم إذن علىٰ إحلال « عدد المشتركين » محل« عدد السنين » ، وبذلك يحل التأكد محل عدم التأكد ، وإن كان التأكد تقريبياً إلا أن درجته معتبرة بالنسبة للحالة الأولىٰ : حالة عدم التأكد . والذي نقلنا من عدم التأكد إلىٰ التأكد هو الانتقال من مستوىٰ الفرد الواحد إلىٰ مستوىٰ الجماعة التي عمل فيها قانون الكثرة .

فالتأمين إذن تعاون بين مجموعة علىٰ التخفيف (تخفيف القسط وتخفيف آثار الكارثة) وعلىٰ التنبؤ (تحويل عدم التأكد إلىٰ تأكد) وكلاهما يرجعان إلىٰ التخفيف عن كل واحد بفضل التجمع ، أليس في الاتحاد قوة ؟ التأمين اتحاد ، وفيه مظهر من مظاهر التقوي علىٰ مواجهة الأخطار وإدارتها والتحكم بها بوسائل العلم الحديث التي تمكنت من إخضاع بعض أنواع الأخطار للقياس ، وإدخالها تحت قوانين العلم وأدواته الحسابية والإحصائية .

ويتمثل مبدأ التأمين في الصورة التالية :

مجموعة من الناس ، كل منهم عنده سفينة يعمل عليها ، ويخرج مبلغاً متساوياً ، بحيث يُدفع المجموع لمن تغرق سفينته ، ويدير العملية فيما بينهم شخص ، يأخذ منهم مصاريفَه وأجرَه ، وإذا اختلفت قِيَمُ سفنهم وجب أن تختلف معها قيم أقساطهم بصورة تناسبية ، فمن كانت سفينتهُ أكبرَ كان قسطُه أكبر .

وفائدة التأمين للصغار أكبر من فائدته للكبار . وقد يتعين للصغير ، ولا يتعين للكبير ، لأن الكبير قادر علىٰ التأمين الذاتي ، أي تأمين نفسه

بنفسه ، نتيجة اتساع نشاطه ، بحيث ينطبق قانون الأعداد الكبيرة ، ونتيجة قدرته المالية الكبيرة ، بحيث يمكنه اقتطاع أقساط ملائمة . فالذي يملك عدداً كبيراً من السفن هو أقوىٰ علىٰ تحمل أخطار الغرق ، أما الذي يملك سفينة واحدة فربما يُحجم عن العمل في الملاحة البحرية إذا لم يكن أمامه حيلة تدفع عنه خطر الغرق ، كالتأمين . وبهذا تبدو أهمية أخرىٰ للتأمين ، وهو أنه يدرأ عن الناس بعض الأخطار ، ليجعلهم أقوىٰ علىٰ مواجهة الأخطار التي لا يمكن قياسها ولا تأمينها . فأخطار غرق السفينة هنا خلّصناها بالتأمين من أخطار الخسارة في العمل التجاري ، وهو الملاحة البحرية هنا ، وهذا أدعىٰ إلىٰ ترغيب الناس وتنشيطهم في مجال الأعمال ، بحيث إن الذين يطبقون التأمين يستطيعون الولوج إلىٰ أعمال مخاطرها عالية ومفيدة للمجتمع ، فيسبقون بذلك الذين لا يطبقون التأمين .

والتأمين لا بد له من جهة تنظمه ، فرد أو شركة أو جمعية أو مؤسسة حكومية . وهذه الجهة التي تجمع الأقساط من المؤمن لهم ، وتدفع منها إلىٰ أصحاب الحوادث منهم ، يمكنها أن تتقاضىٰ أجراً علىٰ هذه الخدمة ، أو تقوم بها علىٰ سبيل التبرع ، ولكن احتمال التبرع قليل ، والأجر أدعىٰ إلىٰ الترغيب في التنظيم ورفع كفاءته . ويبعد أن يكون مثل هذا التنظيم حراماً . ويحسن أن يُنظَر فقهياً للموضوع بنظرة اجتهادية مستقلة ، دون أي محاولة لتخريج عقد التأمين أو نظامه علىٰ عقود قديمة أو نظم سابقة . فهو واقع في دائرة المباحات ، بل المصالح المرسلة ، ولم يكن قانون الأعداد الكبيرة ، الذي هو روح عقد التأمين ، معروفاً ، حتىٰ يكون داخلاً في أي عقد مشابه .

إن كتاب الدكتور صديقي في التأمين يعد إسهاماً مقدماً من أحد رواد الاقتصاد الإسلامي في موضوع فقهي اقتصادي . فإذا استثنينا ما كتبه

الدكتور عيسىٰ عبده ، وهو اقتصادي ، والدكتور غريب الجمال ، وهو قانوني ، فإن أكثر الكتابات المتبقية هي من إعداد الفقهاء . ولما كان الدكتور عيسىٰ عبده قد اختار عدم جواز التأمين التجاري والتعاوني ، واختار الدكتور صديقي جواز التأمين التجاري ، فإن رأي هذين الاقتصاديين يقعان علىٰ طرفي نقيض .

ويتمتع كتاب الدكتور صديقي ببعض الخصائص ، نذكر منها ما يلي :

١ـ نقل الدكتور صديقي في كتابه ، لفائدة غير المختصين ، فكرةً ميسَّرة عن أنواع الخطر . وبين أن التأمين يتناول أحد أنواعه وهو الخطر المحض ، أي الخطر الذي ليس فيه إلا احتمال الخسارة فقط دون الربح . كما نقل فكرة أخرىٰ عن قانون الأعداد الكبيرة ، وفكرة ثالثة عن التأمين في النظام الاشتراكي .

٢ـ بين الأهمية الاقتصادية لدرء الأخطار أو تخفيفها . ويعتبر تحليل الدكتور صديقي لأهمية التأمين ووظائفه في النشاط الاقتصادي أفضل من تحليل غيره الذين اكتفوا بكلام عام بأن وظيفته الأمان والائتمان والادخار ، دون تحليل واضح ودقيق . وقد وفق الكاتب إلىٰ اختيار أمثلة توضح الأهمية الاقتصادية للتأمين ، بتخليص الأخطار المحضة من الأخطار التجارية ، لتخفيف المخاطر عن الناس ودفعهم إلىٰ الإقدام علىٰ المشاريع .

٣ـ حاول تمييز التأمين من القِمار ، ونفي القمار عن التأمين ، سالكاً في ذلك مسلك الأستاذ مصطفىٰ أحمد الزرقا والدكتور الصديق الضرير .

٤ـ فسر مبلغ التأمين المحدد في عقد التأمين علىٰ الحياة (التأمين علىٰ الأشخاص) بأنه خسارة يقدّرها الفرد بنفسه شخصياً ، إذ لا يمكن تقديرها تقديراً موضوعياً كما في التأمينات العامة (التأمين علىٰ

الأموال) ، وهي سائر التأمينات الأخرىٰ بخلاف التأمين علىٰ الحياة (انظر عند الكاتب فقرة التأمين والربا) .

٥ـ بين أن الربا ليس من لوازم التأمين النظرية . ويصلح هذا رداً « مسبقاً زمنياً » علىٰ ما كتبه الدكتور جلال الصياد في هذا الباب .

٦ـ ومع أن الكاتب يرىٰ جواز التأمين التجاري ، إلا أنه يميل إلىٰ حصر معظم عملياته بأيدي الحكومة . وقد ذكر لدىٰ كلامه عن « التأمين في النظام الرأسمالي » لماذا عهد بصورة أساسية بالتأمين إلىٰ الحكومة ، لا إلىٰ القطاع الخاص والتعاوني . وبهذا تُحقق الحكومةُ رقابة مباشرة علىٰ أعمال هيئات التأمين .

ولكن خلافاً للكاتب ، قد لا تُنصح البلدان الناشئة بالبدء مباشرة بالحكومي قبل تكوين الخبرات التأمينية علىٰ أساس كفاءة القطاع الخاص ونشاطه وحوافزه والتنافس بين وحداته . فالحكومي ستكون تكاليفه عالية وإنتاجيته قليلة ، ولا سيما إذا قامت معايير انتقاء العاملين فيه علىٰ غير أساس الكفاءة والأمانة . كما أن التأمين التعاوني دوره محدود ، وكفاءته محدودة ، سواء في البلدان المتقدمة أو في المتخلفة . ومع ذلك ربما يحسن أن تكون هناك تجربة تعاونية في كل بلد ، لإشباع بعض الرغبات النفسية والاجتماعية والتربوية والفكرية .

٧ـ لم يذهب ، مثل الكثير من أنصار التأمين التجاري ، إلىٰ قياس عقد التأمين المستحدث علىٰ العقود الفقهية القديمة ، كالضمان والجعالة والعَقْل وولاء المعاقدة (أنت وليي ترثني إذا متُّ ـ ولا وارث لي ـ وتَعْقِل عني إذا جنيتُ) . . . إلخ . فهذه الأقيسة لم تسلم من النقد ، وإن كان مراد أصحابها ليس هو المقايسة التامة من جميع الوجوه بين التأمين وأي عقد من هذه العقود ، إنما مرادُهم محاولةُ الدفاع عن هذا العقد الجديد

بالتماس مبررات شرعية ، ولو من عدة عقود مختلفة ، على أساس المشابهات الجزئية بينه وبين كل عقد .

وبهذا فإن الدكتور صديقي يتفق ، في عدم قياس التأمين على العقود السابقة ، مع الدكتور عبد الرزاق السنهوري .

* * *

هذا هو ملخص كتاب الدكتور صديقي في التأمين ، وهذه هي خصائصه باختصار ، بالنسبة للكتب الإسلامية في التأمين عموماً ، وفي التأمين التجاري خصوصاً . ولكن هذا الملخص لا يغني عن قراءة الكتاب .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

إسلامنا هو التنمية بأوسع معانيها
(التنمية الشاملة)
والنموذج الإسلامي هو النموذج المطلوب لا بديل عنه![1]

عندما يخاطبنا القرآن قائلاً لنا : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ ﴾ [الحجرات : ١٣].

وعندما يودعنا رسول الله ﷺ قائلاً لنا :

« أيها الناس! اسمعوا قولي (. . .)

أيها الناس! إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلىٰ أن تلقوا ربكم (. . .) وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم (. . .)

فاعقلوا أيها الناس قولي ، فإني قد بلغت ، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً ، كتاب الله وسنة نبيه .

أيها الناس! اسمعوا قولي واعقلوه ، تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم ، وأن المسلمين إخوة ، فلا يحلّ لامرىء من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس منه ، فلا تظلمن أنفسكم » .

حجة الوداع في سيرة ابن هشام . . .

وعندما يخطب أبو بكر رضي الله تعالىٰ عنه فيقول :

---

(١) منشور في مجلة الأمان ، بيروت ، العدد ٦٧ ، ٢ رجب ١٤٠٠هـ = ١٦ أيار ١٩٨٠م ، ص٢٦ ـ ٢٧ .

« أما بعد أيها الناس فإني قد ولّيت عليكم ، ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأت فقوّموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي عندي حتىٰ أريح (= أرجع) عليه حقه ، إن شاء الله ، والقوي فيكم ضعيف عندي حتىٰ آخذ الحق منه ، إن شاء الله . لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل ، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء ، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . . .

وعندما سأل النجاشي المسلمين الذين هاجروا الهجرة الأولىٰ إلىٰ الحبشة ، فقال لهم : ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ، ولم تدخلوا به في ديني ولا في دين أحد من هذه الملل ؟ أجابه جعفر بن أبي طالب : أيها الملك! كنا قوماً أهل جاهلية ، نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا الضعيف ، فكنا علىٰ ذلك حتىٰ بعث الله إلينا رسولاً منا ، نعرف نسبه وصدقه ، وأمانته وعفافه ، فدعانا إلىٰ الله لنوحده ونعبده ، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه ، من الحجارة والأوثان ، وأمرنا بصدق الحديث ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ، وحسن الجوار ، والكف عن المحارم والدماء ، ونهانا عن الفواحش وقول الزور ، وأكل مال اليتيم ، وقذف المحصنات ، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً ، وحرمنا ما حرم علينا ، وأحللنا ما أحل لنا ، فعدا علينا قومنا فعذبونا ، وفتنونا عن ديننا ، ليردونا إلىٰ عبادة الأوثان من عبادة الله تعالىٰ ، وأن نستحلّ ما كنا نستحلّ من الخبائث ، فلما قهرونا وظلمونا ، وضيقوا علينا ، وحالوا بيننا وبين ديننا ، خرجنا إلىٰ بلادك ، واخترناك علىٰ من سواك ، ورغبنا في جوارك ، ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك!

فقال له النجاشي : هل معك مما جاء به عن الله من شيء ؟ فقال له

جعفر : نعم . فقال له النجاشي : فاقرأه عليّ . فقرأ عليه صدراً من « كهيعص » :

﴿ كٓهيعٓصٓ ۝١ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ ۝٢ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً
خَفِيًّا ۝٣ قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ
رَبِّ شَقِيًّا ۝٤ وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن
لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِى وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ ۖ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝٦ يَٰزَكَرِيَّآ إِنَّا
نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسْمُهُۥ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَل لَّهُۥ مِن قَبْلُ سَمِيًّا ۝٧ قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى
غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ ٱلْكِبَرِ عِتِيًّا ۝٨ قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ
رَبُّكَ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ۝٩ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّىٓ
ءَايَةً ۚ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ۝١٠ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ
ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ۝١١ يَٰيَحْيَىٰ خُذِ ٱلْكِتَٰبَ بِقُوَّةٍ ۖ
وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ۝١٢ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ۝١٣ وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَيْهِ وَلَمْ يَكُن
جَبَّارًا عَصِيًّا ۝١٤ وَسَلَٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴾ [مريم : ١-١٥] .

قالت أم سلمة : فبكى والله النجاشي حتى اخضلّت (= ابتلت) لحيته . وبكت أساقفه حتى أخضلوا مصاحفهم ، حين سمعوا ما تلا عليهم! ثم قال لهم النجاشي : إن هذا والذي جاء به عيسى ليخرج من مشكاة واحدة . انطلقا ، فلا والله لا أسلمهم (أي لا أسلم المسلمين المهاجرين إلى الحبشة) إليكما (يعني إلى عبد الله بن أبي ربيعة وعمرو بن العاص بن وائل من المشركين) ولا يكادون! (سيرة ابن هشام) . . .

عندما نعرف ذلك نعرف معه بالضرورة والطبع أن ما جاء به الإسلام في العقائد والعبادات ، والأخلاق والمعاملات ، والتوجيهات والتشريعات ، لكفيل بجلب المصالح للعباد ، ودرء المفاسد عنهم ، في الدنيا والآخرة . . .

فالدين الفطري الصحيح ، والعقيدة السليمة ، والاقتصاد في الاعتقاد والطاعات ، والتوكل على الله ، والرضا بالقضاء والقدر ، والاهتمام بإشاعة السلام في النفس والبيت والمجتمع ، والاعتدال في الطعام والشراب ، والبعد عن الإسراف في الاستهلاك ، وتوجيه المسلمين إلى الانتفاع بأوقاتهم فيما يعود عليهم بالخير ، ومسؤوليتهم عن أعمارهم وعلومهم وأعمالهم وأموالهم ، وإقامة معاملاتهم ومبادلاتهم على أساس التراضي والتجافي عن المنازعات ، والسماحة في البيع والشراء ، وفي القضاء والاقتضاء ، والحرص على إشاعة الثقة والمودة في المعاملات ، وترك الربا والقمار ، والغرر والغش ، والخداع والرشوة ، والدعوة إلى العدل والإحسان ، وإلى العدالة في الأجور ، وإلى العمل والبعد عن الكسل والسؤال ، وإلى الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعوة إلى رص الصفوف ، والأخذ بالحلال واجتناب الحرام ، والإقبال على الطيبات ، والنفور من الخبائث ، والدعوة إلى الاستزادة من العلم النافع وإتقان العمل وحسن السلوك والنية ، وتحسين الأقوال والأفعال والأحوال . . .

كل ذلك وغيره كثير في القرآن والسنة والفقه ، يجعل المسلمين أقوياء بفكرتهم ، ولكنهم للأسف لا زالوا ضعفاء في واقعهم ، فلم ينكبوا على الدرس والتحليل والتأصيل ، ليستنبطوا نظرية جديدة متكاملة في التنمية والبناء والعمران ، تهتم بالإنسان جسداً وعقلاً وروحاً ، تهتم بالفرد والمجتمع ، تهتم بالسياسة والحكم والمال والاقتصاد والنفس والاجتماع ، ضمن إطار عام متوازن يجعل من هذه الأمة الإسلامية في المستقبل كما كانت في الماضي خير أمة أخرجت للناس!

فهل يعي أبناء هذه الأمة وعلماؤها واختصاصيوها ما في هذا الإسلام

من قوة كامنة لا عليهم إلا أن يخرجوها إلىٰ الفعل . . لو فعلوا ذلك لكانت لهم حضارة لا كالحضارات وثقافة لا كالثقافات . . ولكان لهم النصيب الأوفر في إغناء الفكر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . . .

ألم يأت ابن خلدون في مقدمته ما لم يأت به آرثر لويس Arthur Lewis في نظريته بعد ستة قرون ؟![1] . لا زال ابن خلدون رائداً في التنمية والعمران والاجتماع . . .

ولا زال يستحث أبناء الإسلام لمواصلة الطريق بالعلم والعمل ، بالصبر والجهاد ، بالإيمان والتقوىٰ .

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾

[الأعراف : ٩٦] .

اللهم اهدنا إلىٰ صراطك المستقيم ، وثبتنا علىٰ دينك القويم ، وعلمنا ما ينفعنا ، وانفعنا بما علمتنا ، ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ، ولا مبلغ علمنا ، وأغننا بحلالك عن حرامك ، وبفضلك عمن سواك ، وارفع عنا الشقاء والبلاء والغلاء وشماتة الأعداء وسوء القضاء ، إنك بالإجابة جدير ، وعلىٰ كل شيء قدير ، والحمد لله رب العالمين .

* * *

---

(١) « نظرية النمو الاقتصادي » نشرها لويس عام ١٩٥٥ . وتجدر الإشارة إلىٰ أن هذا المؤلف قد حاز بالاشتراك مع تيودور شولتز علىٰ جائزة نوبل للاقتصاد بتاريخ ١٦/١٠/١٩٧٩ . انظر صحيفة لوموند الفرنسية ١٧/١٠/١٩٧٩ ص٤٤ و١٨/١٠/١٩٧٩ ص٣٩ .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أصولُ التنميةِ في الإسلام(١)

ما عرفتُ علماً بشرياً شاملاً شمولَ علمِ التنميةِ ، وما عرفتُ علماً محيطاً إحاطةَ علمِ الله في إسعاد العباد ، في المعاشِ والمَعاد ، وما عرفت ديناً شاملاً شمولَ دينِ الإسلام . فإذا كانت التنميةُ في الدنيا فهي بعضُ الإسلام ، وإذا كانت في الحياتين فهي كل الإسلام .

ولعل اختصاصي في التنمية ، في وقت من الأوقات ، هو الذي فتح عينيَّ علىٰ الإسلام ، فآمنتُ به ديناً للنهضة في الدنيا ، وديناً للفلاح والفوز في الآخرة .

ومن العجيب في هذا الدين أن اشتغال أبنائه بالآخرة لا يصرفهم عن اشتغالهم بالدنيا ، بل إن اشتغالهم بالآخرة يفجر فيهم من الطاقات ومن العلوم ومن المؤهلات ما لا يفجره فيهم اشتغالهم لو اقتصر علىٰ الأولىٰ فحسب . ألا تذكر قول بعضهم : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً .

إنه الدين الذي يأمر أتباعه بأن يُعِدُّوا ما يستطيعون من قوة ، والدين الذين لا يرضىٰ لهم إلا بمقام الشهداء علىٰ الناس ، والدين الذي صاغ أمة في التاريخ كانت خير أمة أخرجت للناس ، والدين الذي جعل من المسلم خليفة الله في أرضه .

---

(١) كتبته عام ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م .

إنه الدين الذي يرفع قُدرات الإنسان ، الروحية والعقلية والجسمية ، وقدرات الجماعة إلىٰ مستوىٰ بناء القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية ، لا لتكون هذه القوة طريقاً إلىٰ الطغيان والقهر والاستعباد ، بل لتكون طريقاً إلىٰ العدالة والتحرر والانطلاق ، لتكون طريق الهداية إلىٰ الجنة .

ولقد قرأت كتباً كثيرة في التنمية ، وبأكثر من لغة ، فما وجدت أصولَ التنمية مودعةً في كتاب كمثلِ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ . فالتنمية في كتب البشر مبعثرة جداً ، ومشوبة بالخطأ والهوىٰ ، وهي في القرآن والسنة مجموعة مركزة واضحة ، مبرأة من الخطأ ، منزهة عن الأهواء والشهوات . وهي تنمية تستهدف التسويةَ بين الناس في الإنسانية ، والعدلَ بينهم ، لا تنمية تميل إلىٰ إغناء طبقة وإفقار أخرىٰ ، إلىٰ تقدم بعض البلدان والمناطق ولو بتقهقر بلدانٍ أو مناطقَ أخرىٰ ، ولا إلىٰ رُفَهْنِيَةِ الحكام وعُدْم الشعوب .

إن أي قارىء نزيه للكتاب وتفاسيره ، للسنة وشروحها ، للفقه وأصوله ، لا بد أن يشعر بأنها تمتاز علىٰ كتب الإصلاح والتنمية بما يلي :

- نسبة تركيز الأفكار فيها أعلىٰ ؛
- نسبة شحذ الذهن والفكر واستثارة الهمم أقوىٰ ؛
- نسبة الانتفاع أكبر .

- الكتاب والسنة مصدران محفوظان ثابتان ، فيهما أصول العلوم كلها ، ولا سيما العلوم الاجتماعية والإنسانية ، وحالة الترابط بينها والتماسك تمثل أمثلَ الحالات .

عندما صار الإسلام مِلْءَ النفوس والأذهان والجوارح ، بدأ خط القوة والحضارة يتصاعد ، وظلت الحياة المادية تتقدم ، واندفع هذا التقدم

بفاعلية الروح ، فلما قصَّرت الروح عنه وبدأت القهقرىٰ ، ظل المَدُّ المادي فترةً ، ثم ما لبث أن تراجع . فكانت تجربة ربانية ماثلة أمام المسلمين ، حفظها التاريخ لهم ، لتكون عبرةً وشاهدَ حقٍ علىٰ أباطيل المُبْطِلين .

لقد أخذوا علىٰ الإسلام في باب التنمية أنه :

* عقيدة القضاء والقدَر (المكتوب) ، وما عرفوا أن التسليم بالقضاء والقدر نعمة من نعم الله تعيد التوازن إلىٰ الإنسان ، وأن الإنسان مختار ، وعلمُ الله باختياره لا ينافي حريته في الاختيار .

* التوكل ، ويبدو أنهم فهموه بمعنىٰ التواكل ، والنصوص الإسلامية الداعية إلىٰ العمل والسعي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصوصٌ غالبة ، فكيف يتم تجاهلها بإزاء نصوص التوكل ، ثم إن التوكل كما جاء في الحديث « ليس في أن تتوكل ولا تعمل » ، بل أن « تعقلها » وتتوكل ، وأن تسعىٰ كالطير تغدو خِماصاً وتروح بِطاناً ، فحتىٰ الطير لولا أنها تسعىٰ بالغُدُوِّ والرواح والبحث عن الرزق لما شبعت . وبهذا فإن التوكل عندنا زيادة على العمل وليس بديلاً له . بل يدفع إلىٰ المزيد من العمل والإقدام . فإذا نجح لم يَغْتَرَّ ، وإذا فشل لم يَقْنَط .

* المرأة نصف المجتمع ، وتتحجب ، ولا تعمل . وغفلوا عن أن عملها في البيت وفي تربية الأولاد أهم من عملها في خارجه ، وأن حجابها يوفر عليها وعلىٰ الآخرين الكثير من المتاعب ، مما لا يريد أن يتغافل عنه إلا أهل السُّعَار الجنسي . ولا بد لها من أن تعمل في المجالات النسائية (تمريض ، طبابة ، تعليم . . . إلخ) ، وعند الضرورة .

والشيء الثابت في الإسلام أن للمرأة حقوق الرجل وعليها واجباته ، إلا فيما تختلف فيه فطرتها وطبيعتها عن فطرة الرجل وطبيعته . فهي بذلك

تتكامل مع الرجل ، وليس من المقبول ولا المعقول أن تكون نسخةً ثانية منه .

ولها أن تتولىٰ القضاء والإفتاء ، عدا الإمامة العظمىٰ . ولها الأجر الذي يستحقه الرجل دون تمييز ، إلا حسب نوع العمل ودرجة إتقانه .

ولها أن تُبرِم العقود ، وأن تعقد الشركات ، وأن تقوم بالتجارات والوكالات ، ورفع الدعاوىٰ . وتتعهد ، وتجير ، لقول رسول الله ﷺ : « لقد أَجَرْنَا من أَجَرْتِ يا أُمَّ هانىء » رواه الشيخان .

غير أن شهادتها غير شهادة الرجل ، والاعتبار في ذلك لحقوق الناس ، ومقتضيات الإنصاف ، وفصل الخصومات ، ولتكوين المرأة النفسي والجسمي والعاطفي[1] .

* الرق ، وقد ظنوا أن الإسلام يشجع الرق ويعترف به ، والحال أن تعاليم الإسلام تدعو إلىٰ تجفيف منابعه وزيادة مصارفه ، بالكفَّارات ، والمكاتبة ، والتدبير وغير ذلك .

* الصلاة ، لم يتفكروا في أن الإنسان خلال اليوم الواحد ، وعلىٰ فترات أكثر تقارباً بعضها إلىٰ بعض من فترات الصلوات الخمس ، يأتي من الحركات لتجديد نشاطه أكثر مما هو مطلوب منه في الصلاة بكثير ، الفرق بين مطلق الحركة وبين الصلاة هو النية والتعبد .

* الصيام ، يزعمون أنه يُضعف الجسم ويقلل الإنتاجية ، هذا مع أن حالة المريض ، وحالة المجاهد ، ومن يعمل أعمالاً شاقة قد روعيت في أحكام الصيام ، ويصوم من هو قادر علىٰ الصيام ، مع اتخاذ بعض التدابير

---

(١) انظر د . محمد سعيد رمضان البوطي : حقوق المرأة في كتابه : « علىٰ طريق العودة إلىٰ الإسلام » ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣هـ ، ص١٥٧ وما بعدها .

التي تمنع التهرب من الصيام بدون عذر مقبول . ويبدو لي أن شهر الصيام خلافاً لكثير من المدافعين ، قد يَضعف فيه الإنتاج المادي ، ولكن يزداد فيه التأمل الروحي ، فهو إجازة سنوية يقضيها المسلم في أعمال يغلب عليها الطابع الروحي ، ولا يقضيها في بطالة أو لهو أو باطل أو أذىً أو تسكُّع ، كما يفعل الكثير من الناس في إجازاتهم السنوية التي قد تتجاوز مدتها الشهر .

* الزكاة التي تؤدي بزعمهم إلىٰ تكاسل الفقير ، وتقاعسه عن الإنتاج . غير أن الإسلام لا يُعطي الزكاة لغنيّ ، ولا لقادرٍ علىٰ العمل ، تتاح له فرصة العمل . ثم إن معظم الأنظمة البشرية لا تخلو من مواردَ لمساعدة هؤلاء الفقراء والعجَزة ، وإن اتخذت أسماء أخرىٰ كالضمان الاجتماعي أو غير ذلك .

* الميراث يؤدي كما قالوا إلىٰ تفتيت الثروة ، والحرمان من فرص الملكيات الكبيرة ، والإنتاج الكبير الذي يمكن فيه استخدام الآلات الحديثة علىٰ نطاق واسع ، وخفض التكاليف إلىٰ الحدود الدنيا . لكن يبدو أن علماءَ الاقتصاد يرون في الميراث خلافَ ما يرىٰ فيه علماءُ الاجتماع والتوزيع . فالشيء الواحد يراه أحدهم نِعمة ، والثاني بخلاف ذلك . علىٰ أن تفتيت الملكيات في الإسلام وإعادة توزيع الثروة والدخل لا يمنع من قيام التعاونيات بين أصحابها ، كما لا يمنع من الشركات ولا المبايعات حتىٰ لا تتصاغر الملكيات إلىٰ حدودٍ غير اقتصادية ، وهذا ما يحقق المصلحة الاقتصادية والاجتماعية في آن معاً .

ويروىٰ في بعض الآثار : لا تَعْضِيةَ في ميراث ، أي لا يفرق ما يكون في تفريقه ضرر علىٰ الورثة ، كَسَيْفٍ يُكْسَر نصفين ونحوه(١) .

---

(١) انظر بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز أبادي ٤/ ٧٧ ، والتكافل=

* التناسل الكثير نتيجة المعتقد ونتيجة تعدد الزوجات ، على أن تعاليم الإسلام لا تندب إلى الزواج إلا من كان قادراً على تحمل مُؤَنهِ ، ولا تمنع المسلمَ من العَزْل ، أما الدعوة إلى التزوج من الوَلُود فليست إلا لتحقيق غرضٍ هام من أغراض الزواج ، وهو حفظ النوع ، بالإضافة إلى المتعة والسكن (= الطمأنينة) . ويبدو أن إباحة المثنى والثلاث والرباع ليست بتعديد ، بل هي تحديد ، أي وضع حد أقصى لعدد الزوجات ، ولا شك أنها رخصة مقيدة بالقدرة المادية والنفسية (العدل بين الزوجات في كل الأمور الملموسة) . ويلاحظ أن دعاة تحديد النسل متشائمون جداً ، مالوا إلى تقليل البشر بدل ميلهم إلى مضاعفة الإنتاج . ولا يمنع الإسلام من تنظيم النسل على المستوى الفردي بالوسائل المشروعة التي لا يترتب عليها إزهاق روح الجنين ، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق .

* كثرة الخلاف بين المذاهب . لكن تجدر الإشارة هنا أن الدين يتميز على المناهج الوضعية بأن أصوله ثابتة ، وربما ينحصر الخلاف في تفسير بعضها ، والخلاف يقع في الفروع أكثر مما يقع في الأصول ، وفي المعاملات أكثر من العقائد والعبادات . وأياً ما كان الأمر ، فإن الاختلاف من طبيعة البشر ، وفي الدين نفسه ما يكفل وضع حدودٍ له ، حتى إن كثيراً من الورعين يستحبون الخروج من الخلاف ، بالأخذ بما هو مشترك بين الآراء والاجتهادات ، أو بالأخذ بالأكثر لأنه يتضمن الأقل . . . كما أنهم لا يعتبرون الخلاف سبباً للشقاق والخصومة ، بل سبباً إلى التنوع والثراء .

* حرمة الفائدة . وهنا أيضاً تقضي الحرمة على المضرّة والظلم

= الاجتماعي في الإسلام لمحمد أبو زهرة ، ص٦٧ .

والاستغلال ، وإن كانت هناك منفعة فالطيِّب فيها يحل محل الخبيث ، ففائدة القرض محرمة ، لكن الاشتراك بحصة من الربح جائز ، وكذلك ربح البيع جائز ، والزيادة فيه لقاء الأجل جائزة .

* الصرف . الحقيقة أن الصرف في الإسلام جائز ، ولا غنىٰ عنه ، ولا تحرم المتاجرة به إلا في حالات معينة ، فالذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، سواء بسواء ، مِثْلاً بِمِثْل ، يداً بيد . فإذا اختلفت العملات جاز التفاضل (الربح) ، لكن يبقىٰ التقابض الفوري لازماً ، علىٰ كل حال . وعليه فإن قول بعض الفقهاء بمنع المتاجرة بالنقود ليس صحيحاً علىٰ إطلاقه ، كما ترىٰ .

* مجانية الضمان ، فالضمان اليوم مهم في كل الأعمال التجارية ويبدو أنه بات من الصعب الاعتماد علىٰ أريحية الضامنين ، وأن تنظيم المهنة صار متعيناً لانتظام الأعمال التجارية وحسن سيرها . وهناك اليوم محاولات فقهية مختلفة لتغطية التكاليف الاقتصادية لإدارة عملية الضمان . وهذا لا يمنع أن يكون التعامل بين الأفراد علىٰ أساس أن الضمان زكاةُ الجاه ، فَعلىٰ الجاهِ زكاةٌ كما علىٰ المال زكاة .

* التأمين . يأخذون علىٰ الإسلام أنه يحرم التأمين الذي أصبح من لوازم المخاطرات التجارية الكبرىٰ التي يستلزمها التسابق والتنافس في هذا العصر . والظاهر أن لا خلاف بين علماء المسلمين علىٰ جواز مبدأ التأمين ، لكنهم يحرمون فيه القمار والغرَر ، ولذلك أجازوا التأمين التعاوني والخيري ، لأن الغرر في التعاونيات والتبرعات يُغتفر ، بخلافه في المعاوضات .

* أعمال البورصة . وهنا أيضاً يبدو أن المحرم هو عقودَ الغرر والمقامرة والتلاعب بأسعار السلع والأوراق المالية ، أما تنظيم أسواق

للسلع والأسهم ، فليس محل شك أو خلاف أو اعتراض .

* الشركات الحديثة . الشركات في الإسلام جائزة من حيث المبدأ ، ومندوب إليها ، لما فيها من مصلحة للشركاء والمجتمع . وهناك بعض القيود والشروط التي تحقق مقاصد الشركة ، والعدالة بين الشركاء . أما الشركات الكبرىٰ الحديثة كشركة المساهمة ، فالموقف منها إيجابي عموماً ، باستثناء بعض التفصيلات التي تمسّ المحرَّمات الإسلامية . فالأسهم جائزة علىٰ العموم ، بخلاف سندات القرض بفائدة .

* * *

إن مصيبتنا اليومَ ، كما في كل زمان ، ليست بالإسلام ، معاذَ الله ، بل مصيبتنا في أنفسنا ، إذا أردنا ألا نحمِّل غيرنا أية مسؤولية ، هروباً منها وتنصلاً من تَبِعَاتها . مصيبتنا في اجتهادنا الذي قصَّر عن اجتهاد السلَف ، وقصَّر عن اجتهاد المعاصرين لنا من أبناء البلدان التي فرضت حضارتها ونماذجها وأساليبها وعلومها وإعلامها على المقصِّر المغلوب .

لقد علَّمنا الإسلام إعظام[1] المنافع (رَفْعَها إلىٰ حدودها العظمىٰ) وتصغير المضارِّ (خفضَها إلىٰ حدودها الصغرىٰ) ، وذلك بتحصيل المنافع كلها ، واتقاءِ المضار كلها إن أمكن . فإن تعارضت المنافع أُمرنا بتحصيل أعلاها ، وترك أدناها ، وإذا تعارضت المضار ، احتملنا أدناها لدفع أعلاها .

الإسلام هو الذي علَّمنا أن نقف من الأشياء موقفاً من خمسة مواقف : الفَرْض ، المندوب ، المباح ، المكروه ، الحرام . فأمرنا باجتناب

---

(١) يبدو لي هنا أن لفظ « إعظام » أفضل من لفظ « تعظيم » السائد اليوم في الأدب الاقتصادي ، وذلك لقوله تعالىٰ : ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُعْظِمْ لَهُۥٓ أَجْرًا﴾ [الطلاق : ٥] ، بينما قال : ﴿وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَٰتِ ٱللَّهِ﴾ [الحج : ٣٠] ، ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ [الحج : ٣٢] .

الحرام والانتهاء عنه ، وأمرنا بأن نأتي من الحلال ما استطعنا . وهو الذي علَّمنا الانشغالَ بالفروض قبل المندوبات ، وبالمندوبات أكثر من المباحات ، وعلَّمنا الامتناع عن المكروهات ، بَلْهَ المحرمات ، وعدم التوسع في المباحات كي لا تصرفنا عن المندوبات . وهو الذي نهانا عن إضاعة العمر والوقت والمال والجهد فيما لا نفع فيه ، أو فيما يكون نفعه مرجوحاً ، وهو الذي حثَّنا علىٰ الأخذ بالأقوم ، والعمل بالأنفع ، وعلمنا في علاقتنا مع ولاة الأمر أن نؤدي ما علينا ، ونسأله تعالىٰ الذي لنا ، ولا يمنعنا عدم الوصول إلىٰ الحق من القيام بالواجب ، كما لا يمنعنا القيام بالواجب من المطالبة بالحق ، ولا يمنعنا ضلال الغير من هداية النفس . هو الذي أحل لنا الطيبات وحرم علينا الخبائث . وهو الذي رتب لنا الأولويات ، فنظم الدين والعقل والنفس والعرض والمال في سلك المقاصد الشرعية ، وجعل المصالح الضرورية مقدمة علىٰ الحاجية ، والحاجية علىٰ التحسينية . هو الذي علمنا أن قوماً لم يتركوا الجهاد إلا ضربهم الله بالذُّل ، وعلمنا فضل التفكر والتعليم والعمل علىٰ نوافل العبادة ، لأن العبادة نفعها مقصور علىٰ المتعبد ، ولأن الأنشطة الأولىٰ ذات نفعٍ متعدٍ إلىٰ الآخرين ، و« خير الناس أنفعهم للناس » .

ولا ريب أن دعوة الإسلام إلىٰ الاقتصاد في العبادة والطاعة ، وأن موقفه من اللهو (المذموم والمحمود) والباطل والمُزَاح والجدل والمِراء والقيل والقال والسخرية والاستهزاء واللعب والرياضة والتصوير والغناء والموسيقىٰ والشعر والنَّرْد والشطْرَنْج والصحة والفراغ والراحة والاستجمام ما ينادي المختصين إلىٰ صياغة نظرية الإسلام في هذا الباب[1] ، وإلىٰ

---

(١) انظر محاولات أولية في بحوث حلقة « الترويح في المجتمع الإسلامي » ، بالتعاون بين الرئاسة العامة لرعاية الشباب والندوة العالمية للشباب الإسلامي (جامعة الملك =

الوقوف علىٰ تكاليف اللهو المعاصر ولاسيما في البلدان الضعيفة .

الفكر الإسلامي فكر زاخر ، والمهم ترجمته ، في كل زمان ومكان ، إلىٰ أعمال ومؤسسات ودول وعمران . ويكفي أن تتصفح مقدمة ابن خلدون ، بما احتوته من كلام في العلوم والمؤلفات والصنائع والمهن والعمران والحضارات ومحاكاة المغلوب للغالب والظلم والعدل ، حتىٰ تعرف أن علماءنا كتبوا في التنمية ، ولو تحت عناوين أخرىٰ ، كالعُمران أو الحضارة أو النهضة أو الإصلاح أو السعادة أو الهداية أو الرشاد أو غير ذلك من الألفاظ . وكثيراً ما كنت وأنا أقرأ كتب التنمية ، ولا سيما كتاب آرثر لويس : « نظرية النمو الاقتصادي » ، أتخيل مقدمة ابن خلدون تضاهي هذه الكتب في سبْقِها وأصالتها ومنفعتها وصدقها وحسن تركيزها . وقريب من مقدمة ابن خلدون « كتاب بدائع السلك في طبائع الملك » لابن الأزرق ، الذي تأثر كثيراً بابن خلدون ، ونقل عدداً كبيراً من نصوص مقدمته . ومن الكتب القديمة التي تفيد الباحثين في التنمية الإدارية كتاب « معيد النِّعَم ومبيد النِّقَم » ، للقاضي السُّبكي (٧٢٨ـ٧٧١ هـ) ، طبع عام ١٣٦٧هـ = ١٩٤٨م ، بتحقيق محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون ، دار الكتاب العربي ، القاهرة .

* * *

إن العودة إلىٰ الإسلام كفيلة في نظري بتخليصنا من حالة المتبايع المضطر ، الذي يُضطر إلىٰ شراء ما عندَ غيرِه ، ولو بأعلىٰ الأثمان ، وإلىٰ بيع ما عنده ولو بأخس الأثمان . وهي كذلك كفيلة بانعتاقنا من أسطورة

= عبد العزيز) . ومن البحوث التي اطلعت عليها « الترويح والصحة في المجتمع المسلم » للدكتور سليمان أحمد علي حجر ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م ، ٤٢ صفحة .

المساعدات الخارجية ، التي لا يعدو شأننا فيها شأن العامل عند رب العمل يَبْخَسه أجره ، ثم يتبرع ببعض التبرعات ، ويكون البَخْس في الظلامِ والخفاءِ وهو كبير ، أما التبرع فيعلنه على رؤوس الأشهاد وهو بالمقارنة مع البخس قليل .

ولعلّنا بالعودة إلىٰ الإسلام نُعيد العالمَ إلىٰ حضارة الروح ، بعد أن بات يتردد بين حضارة العقل وحضارة الغريزة ، ولعلنا نستردّ استقلالنا الحقيقي ، ونسترد أَمْنَنَا العسكري والتكنولوجي والغذائي . ألا فلنعلم أن كل شيء يمكن استيراده ، إلا التقدم ، فإنه إنما تصنعه الأمة الراغبة فيه ، مستفيدةً من تجارب الأُمم ، ومعتمدةً علىٰ تعاقب الهِمَم .

أول ما في التنمية عندي وأهمها هو استثارة الهِمَم ، وتحريك الأمل والرجاء ، واستبعاد اليأس والقنوط ، واستبدال العمل بالكسل ، والهَمّ بالغَمّ ، والأمل باليأس ، والرجاء بالخوف ، والحزم بالتردد ، والعزم بالخوَر ، وتعطيل الضار ، وتشغيل النافع ، وترجيح الأولىٰ ، وبذل الوسع وزيادته ، وتحريك الساكن ، وبعث الخاطر ، وإظهار المكنون ، واستنفاد الطاقة ، واستفراغ القوة ، وإتعاب الأبدان ، وتحريض العقول والحواسّ ، واستحياء كل عناصر القوة والعِمارة والتقدم .

إن الدين صانع المعجزات ، ومحرِّك الهمم والطاقات ، ومفجر القُوىٰ والمَلَكات ، ومثير النخوة والمروءات ، وباني النهضة والحضارات .

يقول الشيخ محمد الغزالي في « الإسلام والطاقات المعطّلة » : إن الدين إذا لم يسْرِ في النفوس كما تسري الكهرباء في الأسلاك ، فتضيء بِسَريانها مصابيحُ ، وتتحرك آلاتٌ ، يصبح وَهْماً أو زَعماً لا تغني فيهما العناوينُ والشارات » .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ما نريدُهُ مِنَ الاقتصاد الإسلامي (١)

[العلمُ هِجرةٌ وجهادٌ ورِباطٌ وصَبْر]

بعض البنوك الإسلامية مضىٰ علىٰ تأسيسها فترة لا بأس بها (بضع سنوات) ، وبدأت نشاطها ، ونشرت بعض تقاريرها وميزانياتها . وهناك بين الفينة والفينة شركاتٌ وبنوك جديدة تطلّ علينا في الصحف ، تعلن عن قروض أو مضاربات ، وأنها وزعت كذا بالمائة من الأرباح ، وأنها تعمل حسب قواعد الشريعة الإسلامية ، وتسعىٰ إلىٰ الرزق الحلال ، وأن فلاناً مديرها ، وهذا مفتيها .

وهناك معاهدُ ودورات ، ومؤتمراتٌ وندَوات ، لا شك أنها جميعاً لها تكاليفُ ومصروفات ، لا يُستهان بها في علمِ الحسابات ، سواء جرىٰ تمويلها بالتبرعات أم من المرابحات .

والمهم في هذا وذاك ليس الكمّ ، ولا كثرة الأوراق والنَشرات ، ولا عدد الكتب والدوريات . المهم هو أن يكون العمل علىٰ قدر الإمكانات ، وإلا تسلّل إليه من ليس هو أهلاً له ديناً ولا علماً ، سواء عن طريق التأليف ، أو عن طريق العمل ، أو عن طريق الإدارة . وكل ذلك ربما أدىٰ إلىٰ تراكمات شيئية وفقاعات صابونية لا تترك أثراً علمياً رصيناً علىٰ مستوىٰ الفقه أو الاقتصاد أو غير ذلك من التخصصات .

---

(١) منشور في مجلة الاقتصاد الإسلامي ، دبي ، العدد ١٢ ، ذو القعدة ١٤٠٢هـ = أيلول ١٩٨٢م ، ص ٤٥ ـ ٤٧ .

فإنَّ إمضاء عددٍ من السنوات في إنتاج كتاب علمي واحدٍ رصين خير من إنتاج عشرات الكتب المكرورة والمعادة ، والتي ربما تتقزز منها النفوس ، وينفر الناس من أصحابها ، سواء علم هؤلاء أم لم يعلموا ، وربما هُزِىء بهم وهم يَحسبون أنهم ممدوحون . نريد كتاباً واحداً عميقاً متخصصاً ، لا كتباً متعددة ، كلٌ منها بعنوان ، وكل منها بإعلان ، وهي واحدة بادية للعِيان .

إن المهم أن يحاسب كلٌّ منا نفسه ، وألا يهتم بكثرة الحركات العقيمة كمقصّ الحلاَّق (المزيِّن) ، أجدر بنا أن نهتم بأن نظهر بمظهر الرصانة والقوة والابتكار ، أمام طلابنا ، وأمام زملائنا ، وأمام المسلمين ، وأمام أعدائنا ، وأمام الناس أجمعين . . . بل أمام الله ، فإنه سبحانه سيحاسبنا عما استرعانا . فالذي يتصدىٰ للتأليف يجب أن يكون متمكناً من اللغة والاختصاص والمحاكمة والمرافعة والدفاع . إنْ كان اقتصادياً فلا أقلَّ من أن يستطيع إقناع الشرعيين بالمصلحة الاقتصادية العامة لتلك الفكرة أو العملية أو المؤسسة . وإن كان شرعياً فلا يفتي قبل أن يتمكن من الموضوع ، ويدركَ علاقاته المتشعبة بالشريعة والواقع ، واقعِ البلدان الإسلامية والبلدان الأخرىٰ المعاصرة لها . وإذا أفتىٰ فلتكنْ فتواه علىٰ مستوىٰ معارف العصر ومناهجه العلمية ، من حيث التعليل والتحليل والتركيب ، بالإطناب أو بالإيجاز أو بالمساواة ، بحسب الموضوع والمخاطب والمناسبة .

المهم أن يتخصص كلٌّ منا في مسألة ، في ثَغْرٍ علىٰ جبهة الأمة الإسلامية ، لا يغادره ، مقدِّراً أنْ لو احتلَّ آخرُ مكانه لما استطاع أن يُحرز مكانته . نريد إنساناً لا يغني عنه إنسان ، وكتاباً لا يغني عنه كتاب . نريد تآليفَ تُمتع رجال العلم وتنفع رجالَ العمل ، تشرح صدور

العالِمين ، وتيسّر أمر العاملين ، تنشط الأذهان وتحرك الأبدان ، تجدِّد العزائم وتذكي الهمم . لا تعمي البصائر والقلوب ، ولا تدعو التقيؤ والغثيان . تشهِّيك متابعة التحصيل ولا تَفطِمك عنه .

تُطلق الجَنان واللسان بالدعاء لصاحبها ، لا بالدعاء عليه ، تستحق أن تُحبس لينتفع بها كل الناس ، لا أن يُحبس صاحبُها ليَسْلَم منه كل الناس . جديرة بأن تجد مكاناً لها في المكتبات ، لا أن تضيق بها سلال المهملات . فكثيرون يعملون كل شيء ، ويكتبون في كل شيء ، وتراهم في كل مؤتمر وفي كل ندوة وعلىٰ كل مائدة ، وأحياناً كثيرة لا بحكم معارفهم وعلومهم ، بل بحكم أشياء أخرىٰ ، كأن يخدم بفكره أحداً بغير حق ، وإذا فعل ذلك لا يعود فكره فكراً ولا صاحبُه مفكراً ، بل إن تلميذاً من التلاميذ يستطيع أن يحكم علىٰ هذا الفكر الهزيل ؛ أو كأن يتوسل للنشر بوسائل الضغط أو الإكراه أو الحيلة أو الاستغلال ؛ أو كأن يحسب أن الناس لا تقرأ ، وإذا قرأت لا تفهم ، وإذا فهمت لا تتكلم ، وإذا تكلمت لا يُسمع لها .

فكم رأينا مُتَّضِعاً في الفقه أو الاقتصاد أو القانون ، لا يعرف لغة أُمِّه ، بَلْهَ لغةَ عِلْمِهِ ، يتهجم علىٰ إمام ، ويضع كلامه في غير محله ، أو يتطاول علىٰ عالم ، أو يمدح فقيهاً ليحمل بخلاف فقهه ، أو يمدح الإسلام ليشوّه صورته ، أو يمدح المسلمين ليأكل أموالهم بالباطل ، أو يأخذه الحماس الأعمىٰ فيجعل من الصغير كبيراً ، أو من الحقير خطيراً ، أو يزاود مع المزاودين ، فينسب إلىٰ شريعة الإسلام ما لم يأتِ به أهلوها ، أو يسرق فكرة ويحذف اسم صاحبها ، أو يدّعي الرجوع إلىٰ ما لم يرجع إليه ، أو ينسب قولاً إلىٰ غير قائله ، أو يدسّ كلمة في رأي أو في حديث ، كما كان يفعل الوضّاعون ، أو يحمّل النص معنىً هو موقنٌ بأنه لا يحمله .

نريد من الشركات أن تكون بينها وبين المسلمين صلات مستمرة ، أساسها أن المسلم اليوم مثقفٌ واعٍ ، يريد أن يعرف بالأدلة المحكمة والمحاكمات الرصينة لماذا جاز هذا وحرم ذاك ، لا بفتاوىٰ مختزلة ، ولا بادعاء أن فلاناً أجاز ذلك أو جهة . يريد أن يعرف بعد ذلك مدىٰ التطابق بين الفتاوىٰ والعمليات ، بين الأقوال والأفعال ، بين الشعارات المعلنة والحقائق المبطنة . يريد أن يعرف الأعمال التي تقوم بها هذه البنوك وتلك الشركات ، يريد أن يعرف هل تخدم مصالح المسلمين ، أم أنها جسر وسيط بين أموال المسلمين ومشروعات الآخرين . يريد أن يعرف كيف حُسبتِ الأرباح ، وكيف اقتُطعت الاحتياطيات ، ومن أين جُمعت الأموال ، وفيمَ أُنفقت . نريد دراساتٍ وانتقادات ومكاشفات ، لا إعلانات ودعايات ومداهنات . نريد أمانةً وحكمةً واتزاناً ، لا تكلفاً وهوساً وهذياناً . نريد فكراً مسؤولاً لا طائشاً مُداناً .

إننا نريد بحق أن ينشأ جيل مسلم يضع الأمور في مواضعها ، يتعلم كيف يعرف الحق بالأدلة والبراهين ، لا بالاعتماد علىٰ فلانٍ أو فلان من العلماء الحقيقيين أو المزيفين . نريد أن ينشأ جيل من المفكرين الأحرار المستقلين ، لا من المخبولين المقيدين التابعين .

نريد أن نرىٰ باحثين مجتهدين ، لا مقلِّدين ولا ملفِّقين ، نريد أن نرىٰ أناساً صادقين لا يفرطون في تعظيم الأنبياء والعلماء والمصلحين ، ولا في الخوف من الطغاة والشياطين .

نريد أن نرىٰ كتَّاباً يقولون : هذا ما علمنا ، وهذا ما لم نعلم ، هذا ما قاله فلانٌ المسلم ، أو فلان غيره . لا نريد مدحاً ولا قدحاً ، ولا دجلاً ولا صياحاً ، ولا تصفيقاً ولا غروراً .

نريد عقولاً أقوىٰ من عقول (الغرب) المتقدمين ، لنفكر كما

يفكرون ، وإيماناً عميقاً لا يملكون ، لنرجوَ من الله ما لا يرجون .

فليس التقدم ينال بأذكار المتبطلين ، ولا بصيحات المتعاطفين ، ولا بصرخات المتوجعين ، إنما ينال بالسعي والاجتهاد والدأب والإصرار والصبر ، ومغالبة الخصوم في كل الميادين ، حتىٰ نكون في عهد الصحوة بحقٍ مبين ، وحتىٰ نُحرز الفوز العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، عالم الغيب والشهادة ، والمفسدين من المصلحين .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

عائد الاستثمار [١]

الاستثمار :

الاستثمار لغةً هو طلب الثمرة . ولا تحصل الثمرة إلا باتخاذ رأس مال (= أصل) ثابت أو منقول ، كالشجر ، والآلات ، والأراضي ، والأسهم . . . إلخ .

وتجد لدى علمائنا ذكراً للأصول والثمار[٢] . والأصل عندهم ما كان له ثمر ، مرةً بعد مرة . ومنه : ثمَر الشيءُ إذا تولد منه شيء آخر ، وثمَّر الرجلُ مالَه : أحسن القيام عليه ونمَّاه .

والاستثمار عند رجال الاقتصاد هو تكوين « أصول » ثابتة أو متداولة ، بقصد الإنتاج أو تنمية الإنتاج ، من طريق تثبيت أو رفع الطاقة الإنتاجية ، للفرد أو المنشأة أو المجتمع ، لاسيما في ظل التقدم التكنولوجي المستمر .

وحتى يكون هناك استثمار صافٍ موجب، لابد أن يكون مقدار الاستثمار الإجمالي (= غير الصافي) أكبر من مقدار الاهتلاك (= الاندثار) الذي يلحق بالأصول الثابتة ، نتيجة التقادم الاستعمالي أو الفني .

---

(١) ورقة مقدمة إلى مجمع الفقه الإسلامي بجدة للمشاركة في الموسوعة الفقهية الاقتصادية. قدمت صيغتها الأولى في ٢٢/١/١٤١٦هـ = ٢٠/٦/١٩٩٥م. وصيغتها النهائية بعد التحكيم في ٤/٦/١٤١٦هـ = ٢٨/١٠/١٩٩٥م.

(٢) المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ٤/١٨٦ .

وما يعد استثماراً علىٰ مستوىٰ الفرد ، أو الوحدة (الإنتاجية) قد لا يعد كذلك علىٰ مستوىٰ الجماعة . فإذا اشترىٰ زيد أصول عمرو ، لم تزد أصول المجتمع ، لأن أصول زيد زادت (استثمار موجب) ، وأصول عمرو نقصت (استثمار سالب) ، بالمقدار نفسه (نقل ملكية من شخص إلىٰ آخر)[١] .

وإذا افترضنا أن الأصول انتقلت إلىٰ من هو أقدر علىٰ الاستثمار ، وكانت هذه الأصول موضع استثمار مباشر ممن انتقلت إليه ، فإن هذه الأصول يتوقع لها أن تنمو في صالح الفرد والجماعة معاً . أما إذا انتقلت إلىٰ شخص آخر مماثل للأول في إدارته الاستثمارية ، أو أن هذا الانتقال لا علاقة له بالإدارة الاستثمارية ، كأن يكون استثماراً في أسهم ، والمشتري لا أثر له في الإدارة ، فإن النمو يبقىٰ ثابتاً لا يتغير .

عائد الاستثمار :

العائد ، والعائدة : المنفعة . يقال : هذا الشيء أعود عليك من كذا ، أي أنفع[٢] . فإنك إذا أنفقت مالك في شراء أصل من الأصول ، فلا ريب أنك ستنظر كم سيرجع عليك هذا الأصل بالمنفعة أو الغلة أو العائد ؟ وهو ما يعود عليك دورياً بين الفترة والأخرىٰ .

العائد والربح :

جاء في لسان العرب أن الربح هو : « النماء في التَّجْر »[٣] .

وفي مفردات القرآن : « الربح : الزيادة الحاصلة في المبايعة ، ثم

---

(١) الادخار والاستثمار في اقتصاد إسلامي ، لرفيق يونس المصري ، ص ٧ .
(٢) الصحاح ٢/ ٥١٤ ، ولسان العرب ٣/ ٣١٦ .
(٣) لسان العرب ٢/ ٤٤٢ .

تجوَّز به في كل ما يعود من ثمرة عمل »[1] .

وفي حدود ابن عرفة : الربح « زائد ثمن مبيعِ تَجْرٍ علىٰ ثمنه الأول »[2] ، أي زيادة الثمن الثاني علىٰ الأول .

وفي تفسير أبي السعود : « الربح هو الفضل علىٰ رأس المال »[3] . والفضل هو الزيادة ، أي زيادة الإيراد علىٰ النفقة .

وروي عن رسول الله ﷺ أنه قال : « مَثَلُ المؤمن مَثَلُ التاجر لا يَسْلَم له ربحه حتىٰ يسلم له رأس ماله »[4] . فلا ربح إلا بعد سلامة رأس المال[5] .

فهذا هو تعريف الربح : الزيادة علىٰ رأس المال ، نتيجة المخاطرة التجارية . أما الزيادة بلا مخاطرة فهي ربا .

وبهذا يبدو أن العائد أعم من الربح ، إذ تدخل فيه أشكال أخرىٰ ، ستتضح من المبحث التالي .

الربح الإيرادي والربح الرأسمالي :

يفرق الفنيون المعاصرون بين ربح إيرادي ينشأ نتيجة الجهود الإدارية والتجارية للمنشأة ، وربح رأسمالي ينشأ نتيجة ظروف خارجة عن هذه الجهود ، تتمثل في ارتفاع أسعار الأصول (= الموجودات) .

ومثل هذه التفرقة معروفة لدىٰ فقهائنا السابقين ، ولكن بعبارات

---

(١) مفردات القرآن ، ص ٣٣٨ . وانظر بصائر ذوي التمييز ٣/ ٣١ .

(٢) شرح حدود ابن عرفة ، ص ٧٢ .

(٣) تفسير أبي السعود ١/ ٤٩ .

(٤) لم أجده في كتب الحديث ، ومعناه صحيح . انظر بدائع الصنائع ٦/ ١٠٧ .

(٥) المغني مع الشرح الكبير ٥/ ١٥٨ و١٦٩ و١٧٨ .

أخرىٰ . ففي الفقه الإسلامي يميز فقهاء المالكية ، في باب الزكاة ، بين الربح والفائدة والغلة .

فالربح هو نماء عروض التجارة ، من طريق التجارة ، فهو الربح الإيرادي التجاري .

والغلة هي نماء عروض التجارة ، من غير طريق التجارة ، فهي الربح الرأسمالي التجاري ، مثل ولادات المواشي أو أصوافها أو ألبانها ، ومثل ثمر الأشجار ، إذا كانت هذه الأشجار والمواشي متخذة للتجارة .

والفائدة هي نماء عروض القُنْيَة (بخلاف عروض التجارة) ، أي المتخذة للاقتناء لا للتجارة . فهي ربح رأسمالي غير تجاري (عرضي) ، مثل ولادات المواشي أو أصوافها أو ألبانها ، ومثل ثمر الأشجار ، إذا كانت هذه الأشجار والمواشي متخذة للاقتناء[1] .

فالربح ، بلغة المالكية ، هو الربح الإيرادي ، بلغة المحاسبة الحديثة ، والغلة أو الفائدة هما الربح الرأسمالي ، لكن الغلة ناشئة من عروض التجارة ، والفائدة من عروض القنية .

هل للعامل المضارب حق في الربح الرأسمالي ؟

في مباحث المضاربة ، يتساءل الفقهاء عن العامل المضارب هل له حق في الربح الرأسمالي (الفائدة) ، أم يعود هذا الربح لرب المال فقط ؟

في المسألة ثلاثة مذاهب :

١ ـ مذهب (الشافعية في قول ، والحنابلة ، والزيدية) أن هذا الربح يعود للمضاربة ، ومن ثم فللمضارب فيه حق « لأن حصول هذه الفوائد

(١) شرح حدود ابن عرفة ، ص ٧٢ـ٧٣ .

(كان) بسبب شراء العامل الأصل »[1] ، وأن شراءه كان للمضاربة ، فكذلك ما يتولد منه .

قال النووي : « أما الزيادة ، كثمرة الشجرة ، المشتراة للقراض ، ونتاج الدابة (. . .) أن هذه كلها مال قراض ، لأنها من فوائده . وقال المتولي : إن كان في المال ربح ، وملّكنا العامل حصته بالظهور ، فالجواب كذلك . فإن لم يكن ربح ، أو لم نملكه ، فمن الأصحاب من قال : مال قراض . وقال جمهورهم : يفوز بها المالك ، لأنها ليست من فوائد التجارة ، ويشبه أن يكون هذا أولىٰ »[2] .

وفي كشاف القناع : « ومن الربح (. . .) ثمرة ظهرت من شجر اشتري من مالها (مال المضاربة) (. . .) ونتاج نتجته بهيمتها »[3] .

وفي البحر الزخار : « وفوائد المال الأصلية والفرعية تعد من ربحه ، إذ هي من نمائه »[4] .

٢ـ مذهب الظاهرية أن هذا الربح يعود لرب المال ، ولا حق للعامل المضارب فيه ، لأنه لم يحدث بسببه .

قال ابن حزم : « كذلك ولد الماشية ، وثمر الشجر ، وكرىٰ (جمع كراء) الدور (تكون لرب المال) ، لأنه شيء حدث في ماله . وإنما للعامل حظ من الربح فقط . ولا يسمىٰ ربحاً إلا ما نمي بالبيع فقط »[5] . فربح المضاربة عند ابن حزم هو الربح الإيرادي فقط .

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ٣١٨ ، ونهاية المحتاج ٥/ ٢٣٤ .
(٢) روضة الطالبين ٥/ ١٣٨ .
(٣) كشاف القناع ٣/ ٥٢٠ .
(٤) البحر الزخار ٤/ ٨٥ .
(٥) المحلىٰ ٨/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

٣ـ مذهب الشافعية في الراجح عندهم الجمع بين المذهبين السابقين ، علىٰ أساس التفرقة بين حالتين :

١) حالة حصول الزيادة بعد شراء المضارب الأصل ، فهي لرب المال ، وليس للمضارب منها شيء ، لأنها ليست من فوائد التجارة ، أي إنها حصلت بغيرِ عملٍ من العامل .

٢) حالة قيام الزيادة عند الشراء : شجر عليه ثمر ، حيوان حامل ، فهي للمضاربة ، والمضارب فيها شريك ، لأنه اشتراها مع أصلها ، وكانت مقصودة له ، ويتوخىٰ الربح من المجموع : الأصل والزيادة[(١)] .

* * *

وإني أرىٰ أن لكل رأي من هذه الآراء الثلاثة وجهاً ، ويصعب الترجيح بينها ترجيحاً عاماً ، والاتفاق بين الطرفين علىٰ الأخذ بواحد منها يحسم الخلاف ، في ضوء كل حالة من الحالات التفصيلية .

أشكال العائد :

هناك ثلاثة أشكال معروفة للعائد :

١ـ عائد ثابت مضمون بمبلغ معلوم ، أو بنسبة من رأس المال ، مثل : ١٠٠٠ ريال أو ١٠٪ من رأس المال . وبما أن رأس المال معلوم فإن العائد هنا يرتد إلىٰ مبلغ معلوم ، بحساب يسير .

هذا الشكل من العائد إنما هو ربا نسيئة محرم ، فرأس المال (قرض) مضمون ، والعائد مضمون .

---

(١) مغني المحتاج ٢/٣١٨ ، ونهاية المحتاج ٥/٢٣٤ ، وروضة الطالبين ٥/١٣٨ . والسَّلم والمضاربة للقضاة ، ص٢٩٤ .

٢ـ جوائز تتحدد بالقرعة . وهذه فيها شبهة الربا والقمار . ذلك لأن القرعة يشترط الفقهاء لجوازها عدم إمكان القسمة ، والقسمة هنا ممكنة ، بالتساوي بين المبالغ المتساوية ، أو بالتناسب بين المبالغ المختلفة ، وهي عندئذ ربا حرام . وتعريف القمار عند العلماء كل لعب علىٰ مال يأخذه الغالب من المغلوب ، واللعب هنا هو القرعة الجارية علىٰ مبالغ (شهادات) الاستثمار ، والغالب في هذه المخاطرة هو الفائز بالجائزة ، والمغلوب هو الخاسر ، أي بعضهم غانم وبعضهم غارم[١] .

٣ـ حصة شائعة معلومة ، مثل : ٥٠٪ مثلاً من الربح . فهذا قراض (= مضاربة) جائز . وهو الطريقة السائغة شرعاً لتحديد العائد علىٰ الاستثمار .

فهذه ثلاثة أشكال من العائد علىٰ الاستثمار المالي ، اثنان منها غير جائزين : ربا أو قمار ، والثالث جائز : قراض .

وهناك أشكال أخرىٰ من العائد في المجال التجاري والزراعي ، نذكر منها :

١ـ الربح في التجارة . أما الربح في المضاربة (= القراض) فقد سبق الكلام عنه آنفاً .

٢ـ الأجر عند تأجير أموال قابلة للإجارة ، كالمبنىٰ والآلة والدابة والسيارة والطائرة والسفينة وسائر المستغلات .

٣ـ الناتج من الزرع في عقود المزارعة . فصاحب الأرض في المزارعة يستحق حصة معلومة شائعة من الناتج . وهذا عائد غير نقدي .

٤ـ الناتج من الثمار في عقود المساقاة . فصاحب الشجر فيها يستحق

---

(١) الميسر والقمار لرفيق يونس المصري ، ص٣٢ و٣٧ و١٦٩ .

حصة معلومة شائعة من الثمر . وهو أيضاً عائد غير نقدي .

وهذا كله جائز ، مع ملاحظة أن حصة الربح في المضاربة ، أو الناتج في المزارعة والمساقاة ، يجب أن تكون حصة شائعة ، أي نسبة مئوية معلومة من الربح أو الناتج ، كالربع ٢٥٪ ، أو الثلث ٣٣,٣٪ ، أو النصف ٥٠٪ أو غير ذلك .

ولا يجوز أن تكون مقداراً معلوماً من النقود ، أو من الزروع ، أو من الثمار ، لأن هذا يخل بمبدأ العدالة بين الشركاء ، كما قد يؤدي إلىٰ قطع الشركة في الربح أو في الناتج ، فقد لا يزيد الربح أو الناتج علىٰ هذا المقدار المعلوم ، فيستأثر به أحد الشريكين ، ولا يبقىٰ شيء للشريك الآخر .

وهذا كله مفصل ومعروف في كتب الفقه القديم والحديث ، فلا نطيل فيه ولا نحيل .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بعض المبادىء الإسلامية في الاستثمار

١ـ مبدأ الحث على الاستثمار :

حث الإسلام على عمارة الأرض ، وإحياء الموات ، وإصلاح المال ، بالمحافظة عليه ، وتنميته ، ونهى عن إضاعته وتعطيله .

قال تعالى : ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ۝٥ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء : ٥ـ٦] .

فنهى تعالى عن وضع المال في أيدي السفهاء ، وفي أيدي القاصرين ، إلى أن يبلغوا رشدهم ، فيصير سلوكهم المالي سلوكاً رشيداً .

تأمل قوله تعالى في الآية السابقة : ﴿وارزقوهم فيها﴾ إذ لم يقل : « وارزقوهم منها » ، في حين أنه قال بعد ثلاث آيات من السورة نفسها : ﴿فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾ [النساء : ٨] ، ولم يقل : «فارزقوهم فيه» .

قال الرازي : « إنما قال « فيها » ولم يقل « منها » ، لئلا يكون ذلك أمراً بأن يجعلوا بعض أموالهم رزقاً لهم ، بل أمرهم أن يجعلوا أموالهم مكاناً لرزقهم ، بأن يتجروا فيها ويثمروها ، فيجعلوا أرزاقهم من الأرباح ، لا من أصول الأموال »[١] .

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « اتجروا في أموال اليتامى

(١) تفسير الرازي ٩/ ١٨٦ .

لا تأكلها الزكاة »[1] . فالاتجار ، أو الاستثمار ، سبيل للتعويض عن تآكل المال ، بفعل التوظيف (= التكليف) المالي ، أو الاهتلاك (= الاندثار) ، أو غير ذلك .

وقال تعالىٰ : ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود : ٦١] .

قال الجصاص : « وفيه الدلالة علىٰ وجوب عمارة الأرض ، للزراعة والغراس والأبنية »[2] .

وقال رسول الله ﷺ : « من كانت له أرض فَلْيَزْرَعْها ، أو لِيُزْرِعْها أخاه » (صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/١٩٩) .

وقال أيضاً : « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » (صحيح البخاري ٣/١٣٩)[3] .

فالإسلام يحفز الناس ، بكل حافز ديني ومادي ، إلىٰ الاستثمار العقاري ، والزراعي ، والصناعي ، والتجاري ، والمالي . . . إلخ .

٢ـ مبدأ التشجيع علىٰ ركوب المخاطر :

قال رسول الله ﷺ : « ما من مسلم يغرس غرساً ، أو يزرع زرعاً ، فيأكل منه طير ، أو إنسان ، أو بهيمة ، إلا كان له به صدقة » (صحيح البخاري ٣/ ١٣٥ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٠/ ٢١٥) .

فهذا حافز ديني علىٰ ركوب المخاطرات الزراعية . كذلك من المعلوم أن الإسلام منع إقراض المال بربا مضمون ، وندب إلىٰ تقديم المال بحصة من الربح ، والربح احتمالي غير مضمون . فمن ضمن المال ،

---

(١) الموطأ ١/ ٢٥١ .

(٢) أحكام القرآن ٣/ ١٦٥ .

(٣) وانظر أصول الاقتصاد الإسلامي لرفيق يونس المصري ، ص٨٥ .

وتحمل مخاطرته ، وكان عليه غرمه ، كان له غنمه وخراجه .

قال رسول الله ﷺ : « الخراج بالضمان » (رواه أحمد في مسنده ٦/ ٨٠ ، وأبو داود ٣/ ٢٨٤ ، وابن ماجه ٢/ ٧٥٤ ، والترمذي ٣/ ٥٧٣ ، والنسائي ٧/ ٢٥٤) ، أي الغلة بالمخاطرة .

وقد ظن بعض المسلمين خطأً أن الإسلام ، إذْ حرم مخاطرة القمار ، فقد حرم المخاطرة كلها[1] . قال ابن القيم : « المخاطرة مخاطرتان : مخاطرة التجارة ، وهو أن يشتري السلعة بقصد أن يبيعها ويربح ، ويتوكل على الله في ذلك ، والخطر الثاني هو الميسر ، وهو بخلاف التجارة »[2] .

٣ـ مبدأ ارتباط الربح بالمخاطرة :

فقد نهى رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن (رواه أحمد في مسنده ٣/ ١٧٥ ، وأبو داود ٣/ ٢٨٣ ، وابن ماجه ٢/ ٧٣٨ ، والترمذي ٣/ ٥٢٧ ، والنسائي ٧/ ٢٩٥) . والضمان هو تحمل المخاطرة . وذهب الفقهاء إلى أن الربح يستحق بالمال ، والعمل ، والضمان[3] .

وكذلك الربح عند الاقتصاديين هو العائد المتبقي للمنظم الذي يتحمل المخاطرة ، وذلك بعد دفع العوائد الثابتة لعوامل الإنتاج الأخرى : ريع الأرض ، وأجر العمل ، وعائد رأس المال .

---

(١) اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ، ص٦٣٧ ، والربا للمودودي ، ص١٠ .
(٢) زاد المعاد ٣/ ٢٦٣ .
(٣) بدائع الصنائع ٦/ ٦٢ ، ومجلة الأحكام العدلية ، المادة ١٣٤٧ ، والمغني ٥/ ١١٤ و١٤١ .

٤ـ مبدأ التوافق بين العائد والمخاطرة :

قوله ﷺ : « الخراج بالضمان » (مر تخريجه) يفيد أن الغلة أو الربح مرتبط بأصل الضمان (المخاطرة) ، وكذا بمقداره .

والمخاطرة في الاقتصاد الإسلامي من عوامل الإنتاج « التابعة »[١] . فالمخاطرة منتجة ، إذ هناك أنشطة إنتاجية مهمة وعالية المخاطرة. وكذلك فإن المخاطرة بما أنها منتجة فلا بد أنها تزيد في مقدار العائد ، وإلا فإن الناس يحجمون عن ركوب المخاطر . فإذا استوىٰ العائد في الأمان والمخاطرة آثر الناس الأمان .

٥ـ مبدأ توزيع المخاطر :

قال تعالىٰ علىٰ لسان يعقوب عليه السلام : ﴿ يَٰبَنِيَّ لَا تَدۡخُلُواْ مِنۢ بَابٖ وَٰحِدٖ وَٱدۡخُلُواْ مِنۡ أَبۡوَٰبٖ مُّتَفَرِّقَةٖۖ ﴾ [يوسف : ٦٧] .

ربما أراد بهذا ، والله أعلم ، تقسيم المخاطر التي تهدد أبناءه في الحركة والتنقل . وفي هذا المعنىٰ قولهم : « لا تضع البيض كله في سلة واحدة » .

لم أجد من المفسرين من أشار إلىٰ هذا المعنىٰ ، وقواعد التفسير لا تأباه ، وفيه توسعة لمعنىٰ الآية ، والله أعلم . والأمر مطروح للنظر والتفكر والنقاش .

٦ـ مبدأ التفضيل الزمني Time Prefernce - Préférence de temps

إن جمهور الفقهاء القدامىٰ قد أجازوا الزيادة في الثمن لأجل الزمن ، وقالوا إن للزمن حصة من الثمن ، وذهبوا إلىٰ أن البَدَل (= العِوَض)

---

(١) أصول الاقتصاد الإسلامي ، ص٩٧ ، وعوامل الإنتاج ، ص٤٤ .

الحالّ أعلىٰ قيمة من البدل المؤجل ، إذا تساويا في المقدار .

قال الإمام الشافعي : « مائةُ صاعٍ أقربُ أجلاً من مائةِ صاعٍ أبعدَ أجلاً منها أكثرُ في القيمة »[1] ، أي إن القيمة الحالية لمائة صاع قريبة الأجل أعلىٰ من القيمة الحالية لمائة صاع بعيدة الأجل ، أو مائة قريبة خير من مائة بعيدة .

وقال السرخسي : « المؤجل أنقص في المالية من الحالّ »[2] .

وقال ابن القيم : « إذا تساوىٰ النقد والنسيئة (في المقدار) ، فالنقد خير »[3] .

وعلىٰ هذا فإننا في مجال تقويم الاستثمارات ، إذا كنا أمام استثمارين ، متساويين في كل شيء ، إلا في الزمن ، بحيث إن الأول يُدِرُّ ثماره قبل الآخر ، اخترنا الأول ، وإلا كنا مضيعين للمال الذي مقداره هو الفرق في الزمن فحسب ، مما يتسبب عنه فرق في القيمة الحالية .

وبهذا أعطىٰ علماؤنا مفهوماً متطوراً لإضاعة المال ، فصار عندهم من إضاعة المال ترجيح (= تفضيل) المؤجل على المعجل ، إذا استويا في سائر الأمور ، كالمقدار وغير ذلك .

والتفضيل الزمني هو اصطلاح معروف لدىٰ الاقتصاديين ، لا أرىٰ ضرورة لتغييره ، لأنه من باب مخاطبة القوم بلغتهم ، وهو ألفت لنظرهم .

---

(١) الأم ٣/ ٨٨.

(٢) المبسوط ١٣/ ٧٨.

(٣) الجواب الكافي ، ص ٣٨ . وانظر مزيداً من الشواهد في بيع التقسيط لرفيق يونس المصري ، ص ٤١.

٧ـ مبدأ تكلفة الفرصة Opportunity Cost - Cout d'opprtunité

إذا كان لدينا مشروعان استثماريان ، متساويان في كل شيء ، إلا أن الأول عائده أكبر من عائد الآخر ، فإذا اخترنا الآخر ، ولو كان عائده موجباً ، نكون قد ضيعنا الفرق بين العائدين ، أي إن اختيارنا للفرصة الأخرىٰ كلفنا الفرق الذي فاتنا نتيجة تفويت الفرصة الأولىٰ ، واختيار الفرصة الأخرىٰ .

قال العز بن عبد السلام : « لا يقتصر أحدهم علىٰ الصلاح مع القدرة علىٰ الأصلح »[1] .

وقال ابن حزم : « من شغل نفس بأدنىٰ العلوم ، وترك أعلاها ، وهو قادر عليه ، كان كزراع الذرة في الأرض التي يجود فيها البُر ، وكغارس الشَّعْراء[2] حيث يزكو (= ينمو) النخل والزيتون »[3] .

إن الله سبحانه وتعالىٰ لا يشغله شأن عن شأن ، لكن العباد يشغلهم شأن عن شأن ، فيجب أن يشغلهم الشأن الأهم .

وأخيراً فإن « تكلفة الفرصة » عبارة اصطلاحية معروفة في علم الاقتصاد ، وهي مقبولة ، لا حاجة لتغييرها .

٨ـ مبدأ الربح وقاية لرأس المال :

هل يجوز اقتسام الربح بين العامل ورب المال مع استمرار المضاربة ؟

نصت كتب الفقه[4] علىٰ هذا المبدأ . ومفاده أن الربح وقاية لرأس

---

(١) قواعد الأحكام ٢/٨٩ .

(٢) الشَّعْراء : ثمر حامض تميل إليه الإبل .

(٣) الأخلاق والسِّيَر ، ص ٢٢ .

(٤) المغني ٥/١٥٨ و١٧٨ ، ومغني المحتاج ٢/٣١٨ .

المال من النقصان . فالربح يظهر مرةً ويغيب مرة ، في مختلف السلع والعمليات التجارية المتعاقبة . وتجبر الخسارة بالربح ، ويتوالىٰ هذا الجبران إلىٰ نهاية الشركة .

ومما يوضح أهمية هذا المبدأ في شركة المضاربة (= القراض) أن الربح يشترك فيه رب المال والعامل ، والخسارة يختص بها رب المال فقط . فإذا أخذ العامل حصته من الربح ، من كل عملية أو سلعة رابحة ، وترك كل عملية أو سلعة خاسرة علىٰ عاتق رب المال ، انتفع العامل ، وتضرر رب المال . ذلك لأن خسارة العملية أو السلعة الخاسرة لا تغطىٰ ، في هذه الحالة ، من ربح العملية أو السلعة الرابحة ، وإنما تغطى من رأس المال .

قال ابن قدامة : « إن الربح إذا ظهر في المضاربة لم يجز للمضارب أخذ شيء منه بغير إذن رب المال . لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً . وإنما لم يملك ذلك لأمور ثلاثة :

أحدها : أن الربح وقاية لرأس المال ، فلا يأمن الخسران الذي يكون هذا الربح جابراً له ، فيخرج بذلك عن أن يكون ربحاً ؛

الثاني : أن رب المال شريكه ، فلم يكن له مقاسمة نفسه ؛

والثالث : أن ملكه عليه غير مستقر ، لأنه بِعُرْضٍ (معرَّض) أن يخرج عن يده ، بجبران خسارة المال . وإن أذن رب المال في أخذ شيء جاز ، لأن الحق لهما لا يخرج عنهما »[1] . ولعل الأدق لو قال : « لأن الحق لرب المال لا يخرج عنه » .

وعلىٰ هذا فلا يملك العامل نصيبه من الربح كلما ظهر ربح . إنما الأصل أن يملك نصيبه من الربح إذا ظهر ربح كلي نهائي ، وتم اقتسامه .

---

(١) المغني ٥/ ١٧٨ ، وكشاف القناع ٣/ ٥١٠

لكن لو اتفقا علىٰ القسمة كل سنة ، أو كل ستة أشهر مثلاً ، جاز ، لإذن رب المال بالقسمة .

ويمكن اعتبار هذه القسمة بمثابة دفعة علىٰ الحساب(حساب القسمة النهائية) ، وهذا جائز عند الجميع .

قال الماوردي : « لو تقاسما قبل المحاسبة ، علىٰ ما ذكره العامل من قدر الربح ، ثم تحاسبا ، فوجدا رأس المال ناقصاً ، ترادَّا الربح ، ليستكمل رأس المال »[١] .

وقال في الهداية : « وإن كانا يقتسمان الربح ، والمضاربة بحالها ، ثم هلك المال ، بعضه أو كله ، ترادَّا الربح ، حتىٰ يستوفي رب المال رأس المال ، لأن قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء رأس المال ، لأنه هو الأصل ، وهذا بناء عليه ، وتبع له (. . .) . فلو اقتسما الربح ، وفسخا المضاربة ، ثم عقداها ، فهلك المال ، لم يترادَّا الربح الأول ، لأن المضاربة الأولىٰ قد انتهت ، والثانية عقد جديد ، فهلاك المال في الثاني لا يوجب انتقاض الأول ، كما إذا دفع إليه مالاً آخرَ »[٢] .

كما يمكن اعتبار هذه القسمة قسمة نهائية ، لا رجعة فيها ولا ترادَّ . وهذا جائز عند الحنابلة والزيدية والظاهرية . وللفائدة والاطمئنان ننقل بعض النصوص .

قال في المغني : « وإن أذن رب المال في أخذ شيء جاز ، لأن الحق لهما لا يخرج عنهما »[٣] .

---

(١) الحاوي ٩/١٢٨ .

(٢) الهداية ٣/٢٠٩ .

(٣) المغني ٥/١٧٨ (وقد سبق النص ، في هذا المبحث ، مطولاً) . وانظر كشاف القناع ٣/٥١٠ .

وقال في البحر الزخار : « إذا اقتسم الربح ، ثم عمل العامل فخسر ، لم يجبر مما أخذه ، إذ القسمة بعد إفراز رأس المال كالفسخ (. . .) . ولو أخذ شيئاً علىٰ أنه من الربح ، ثم انكشف الخسر عند القسمة جبر مما أخذ ، إذ لم تصح القسمة (. . .) . فإن تراضيا صح ، ولا جبر لخسر حدث بعدها مما قد أخذا ، لما مر »(١) .

وقال في المُحَلَّىٰ : « وكل ربح ربحاه فلهما أن يتقاسماه ، فإن لم يفعلا وتركا الأمر بحسبه ، ثم خسر في المال ، فلا ربح للعامل . وأما إذا اقتسما الربح فقد ملك كل واحد منهما ما صار له ، فلا يسقط ملكه عنه ، لأنهما علىٰ هذا تعاملا ، وعلىٰ أن يكون لكل واحد منهما حظ من الربح . فإذا اقتسماه فهو عقدهما المتفق علىٰ جوازه ، فإن لم يقتسماه فقد تطوعا بترك حقهما ، وذلك مباح »(٢) .

٩ـ مبدأ تعظيم الأرباح (والمنافع والعوائد) :

إذا كان ثمة استثماران ، استويا في كل شيء ، إلا أن ربح أحدهما أعلىٰ من الآخر ، وجب اختيار الاستثمار ذي الربح الأعلىٰ ، لأن اختيار الربح الأدنىٰ ضرب من السفه وإضاعة المال وقلة الرشاد .

ومبدأ التعظيم قريب من مبدأ تكلفة الفرصة ، إلا أن أحدهما يعبر عن المسألة من جانب الربح ، والآخر من جانب التكلفة ، وكل منهما تعبير اصطلاحي ، وفيه تقليب للمسألة من وجه .

---

(١) البحر الزخار ٤/ ٨٨ .

(٢) المُحَلَّىٰ ٨/ ٢٤٨ . وانظر السَّلَم والمضاربة للقضاة ٣٦٢ .

١٠ ـ مبدأ تقليل الخسائر :

إذا كان هناك وضعان مستويان في كل شيء ، وكان أحدهما تتسبب عنه خسائر أكثر من الآخر ، وتعين اختيار أحدهما ، ولم يمكن اجتنابهما معاً ، وجب اختيار الوضع ذي الخسارة الأقل . وهذا من باب اختيار أهون الشرين ، أو ارتكاب أدنىٰ المفسدتين ، كما هو معروف في القواعد الكلية .

قال تعالىٰ : ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِي ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا ﴾ [الكهف : ٧١] . إمراً : منكراً .

ثم قال : ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ [الكهف : ٧٩] . تقدير الكلام : يأخذ كل سفينة « سالمة غير معيبة » . فهاهنا تعينت موازنة بين خسارتين : خسارة العيب ، وخسارة السفينة ، فاختار العبد الصالح ، العالم الرشيد (الخضر) خسارة العيب ، لأنها الأقل . قال تعالىٰ : ﴿ قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا ﴾ [الكهف : ٦٦] .

إن « تقليل الخسائر » تعبير اصطلاحي قد يبدو قريباً من تعبير « تكلفة الفرصة » أو « تعظيم الربح » ، إلا أنه يعبر عن حالة تحليلية تفصيلية تواجه إدارة المنشأة .

هل يجوز حساب العائد يومياً ؟

لا ريب أن حساب العائد يومياً ، في المصارف التقليدية (الربوية) ، ممكن تماماً ، لأنه مستند في هذه الحالة إلىٰ رأس المال ، وليس إلىٰ الربح . ورأس المال معلوم في كل لحظة ، أما الربح (الفعلي) فالأصل فيه أنه لا يعرف إلا بتصفية الشركة .

وقد مر معنا أن الربح إذا ظهر يمكن اقتسامه ، بصفة نهائية ، مع الاستمرار في المضاربة[1] . ولم يحدد هؤلاء الفقهاء موعداً لهذا الاقتسام : هل هو كل سنة ، أو كل ستة أشهر ، أو كل شهر ، أو كل يوم ؟

قد يتبادر إلىٰ الذهن أن اقتسام الربح كل سنة لا غبار عليه ، لأن السنة حول ، والحول تتحول فيه الأحوال ، وهو مَظِنَّة الربح أو النماء ، كما هو معلوم من مباحث الزكاة .

لكن لو تم اقتسامه كل شهر ، أو كل يوم ، هل يجوز ؟

تدل عبارة بعض الفقهاء دلالة صريحة علىٰ جواز ذلك . قال في كشاف القناع : « وإن اتفقا ، أي المتقارضان ، علىٰ قَسْمِهِ ، أي الربح ، أو علىٰ قسم بعضه ، أو اتفقا علىٰ أن يأخذ كل واحد منهما ، كل يوم ، قدراً معلوماً ، جاز ، لأن الحق لهما لا يعدوهما »[2] .

وقال في المغني : «إن الربح إذا ظهر في المضاربة لم يجز للمضارب أخذ شيء منه بغير إذن رب المال ، لا نعلم في هذا بين أهل العلم خلافاً (. . .) . وإن أذن رب المال في أخذ شيء جاز ، لأن الحق لهما لا يخرج عنهما »[3] .

وقال في البحر الزخار : « إذا اقتسم الربح ، ثم عمل العامل فخسر ، لم يجبر مما أخذه ، إذ القسمة بعد إفراز رأس المال كالفسخ »[4] .

---

(١) انظر مبحث : « مبدأ الربح وقاية لرأس المال » .
(٢) كشاف القناع ٣/ ٥٢٠ .
(٣) المغني ٥/ ١٧٠ و١٧٨ .
(٤) البحر الزخار ٤/ ٨٨ .

في النص الأول (كشاف القناع) ذكر القسمة اليومية صراحة ، أما في النصين الثاني والثالث فلا يوجد تحديد . وقد يرىٰ بعض العلماء أن نص كشاف القناع لا يفيد القسمة النهائية ، بل القسمة علىٰ الحساب ، وهو ما يعرف اليوم بلغة المحاسبة بمسحوبات الشريك . وأياً ما كان الأمر فإن اقتسام الربح يومياً فيه مبالغة ، وقد يصلح لبعض الأعمال دون بعض ، كالأعمال التي تظهر أرباحها بشكل يومي ، والخسارة فيها نادرة الوقوع .

اقتسام الربح في حال تعدد وتبدل أرباب المال :

المودعون في المصرف الإسلامي هم أرباب مال في شركة مضاربة (= قراض) ، وهم متعددون ، ويتبدلون ، فيدخل مودع ويخرج آخر .

وفي مبحث سابق ، بينا أن بعض العلماء يجيزون اقتسام الربح بين العامل ورب المال ، اقتساماً دورياً نهائياً ، لا رجعة فيه ولا ترادَّ ، باعتبار أن الحق هنا هو حق رب المال ، وهو الذي يلحقه الضرر من هذه القسمة الدورية النهائية ، فإذا أذن رب المال للعامل في ذلك ، كان ذلك منه رضاً وتنازلاً عن حقه .

هذا في حال وجود رب مال واحد ، أما إذا تعدد أرباب المال فإن العلاقة لم تعد بين رب مال وعامل فحسب ، بل صارت هناك علاقة أخرىٰ بين أرباب المال أنفسهم ، فالسؤال هنا : هل يجوز اقتسام الربح بينهم ، بصفة دورية نهائية ، كما جاز بين رب المال والعامل المضارب ؟

يبدو أن الجواب بالإيجاب أيضاً ، والله أعلم . فالحق بينهم لا يعدوهم ، فإذا رضوا وأذنوا فلا بأس .

توزيع الربح على المودعين المستثمرين على أساس الأعداد

قيمة الزمن في توزيع الأرباح :

في المصارف التقليدية (الربوية) تحسب فائدة رأس المال على أساس المعادلة التالية :

$$\text{فائدة رأس المال} = \frac{\text{مبلغ رأس المال} \times \text{معدل الفائدة} \times \text{عدد أيام الاستثمار}}{100 \times \text{عدد أيام السنة}}$$

$$= \frac{(\text{مبلغ رأس المال} \times \text{عدد أيام الاستثمار}) \times \text{معدل الفائدة}}{100 \times \text{عدد أيام السنة}}$$

ويطلقون على هذا المقدار : (مبلغ رأس المال × عدد أيام الاستثمار) الأعداد (أو النُّمَر) ، أو الجداء اليومي daily product أي جداء المبلغ في الأيام .

وفي المصارف الإسلامية بقي العمل بمبدأ الأعداد (= النمر) من أجل توزيع الأرباح على الودائع الاستثمارية ، ولكن الذي يوزع هنا هو الربح لا الفائدة . وبما أن كل وديعة تختلف عن الأخرى في مقدارها ومدتها ، فلا بد من مراعاة هذا المقدار (المبلغ × المدة) عند التوزيع . وليس هذا من الربا المحرم في شيء ، إنما هو من قبيل قيمة الزمن التي أقرها الشرع في البيع الآجل ، وأمكن الاستفادة منها في المفاضلة بين المشروعات الاستثمارية (كما بينا في مبحث : مبدأ التفضيل الزمني) ،

وفي المفاضلة بين الودائع الاستثمارية ، وما شابه ذلك[1] .

ويفترض هنا أن الودائع المشاركة في الأرباح هي ودائع استثمارية ساهمت فعلاً في تحقيق هذه الأرباح . أما إذا كانت الوديعة لمدة ليلة واحدة ، مثلاً ، ولم تستغل ، ولم تكن إلا مجرد قيد دفتري ، فهذه الوديعة لا حق لها في الربح ، ولو أعطيت عائداً لكان هذا العائد أشبه بالربا ، أو الفائدة التي تسري حتىٰ في الليل ، والناس نيام .

* * *

---

(١) راجع مقالي : أهمية الزمن في توزيع الأرباح في المصارف الإسلامية .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

اقتسام الربح بين المودعين المستثمرين بصفة دورية دفعة على الحساب

إذا اتفق المودعون ، أو وافقوا ، على توزيع نسبة مئوية من الوديعة ، بصفة دورية ، على أنها دفعة على الحساب ، أي حساب التوزيع النهائي للأرباح ، فهذا جائز عند جميع العلماء ، والله أعلم ، وقد سبق الكلام عنه في مبحث : « مبدأ الربح وقاية لرأس المال » . ثم تجري المُقاصَّة بين ما يستحقه كل مودع ، وما سبق له قبضه ، فإذا كان هناك فرق له قَبَضه ، وإذا كان هناك فرق عليه دَفعه .

وفي المجالات التي يتعذر فيها ، أو يتعسر ، الرجوع على المودع ، فالفرق الذي لصالحه يحفظ له دَيناً في حساب خاص ، ويعامل معاملة اللُّقطة في الفقه الإسلامي[1] . تحفظ سنة ، فإن جاء صاحبها ، وإلا جاز التصدق بها عند الأئمة الأربعة ، أو التصرف فيها عند الأئمة الثلاثة (مالك ، والشافعي ، وأحمد) . ولكن الملتقط ضامن لصاحبها ، على كل حال عند الجميع .

تبدو السنة المذكورة هنا لا قيمة لها من الناحية العملية ، ما دام الملتقط ضامناً ، كما ذكرنا ، لا سيما واللقطة نقود ، مِثْلية . فهذه المسألة تحتاج إلى دراسة مستقلة ، يبين فيها الرأي الشرعي للقطة والتقادم

---

(١) فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني ، ص٨٣ ـ ٨٤ .

(مرور الزمن) ، في مثل هذه الأحوال التي تكون فيها العلاقة متعددة الأطراف ، ولا تنحصر بين طرفين فقط .

أما الفرق الذي على المودع ، فيعامل معاملة الديون التاوية (= المعدومة) ، ويتحملها المصرف إذا لم يكن هناك إذن من المودعين بتوزيع الربح توزيعاً دورياً على الحساب ، فإذا وجد الإذن جاز تحميلها للمودعين ، أو للمودعين والمصرف معاً ، حسب الاتفاق .

وربما يحسن أن يكون هناك حساب احتياطي لهذا الغرض ، يقتطع من أرباح المصرف ، أو المودعين ، أو منهما معاً ، حسب التفصيل المتعلق بإذن المودعين ، المبين آنفاً .

عائد العامل المضارب :

المصرف الذي يدير حسابات الاستثمار ، لصالح المودعين المستثمرين إما أنه وكيل بأجر ، أو عامل مضارب في شركة مضاربة (= قراض) . وعندئذ فإنه يستطيع أن يتقاضى أجره مبلغاً مقطوعاً ، شهرياً أو سنوياً أو غير ذلك ، كالأجير ، أو يتقاضى أجره في صورة حصة شائعة من الربح ، كالعامل المضارب .

وفي كل الأحوال لا بد أن يكون الأجر متفقاً عليه ، ومعلوماً بالمقدار (إذا كان العقد إجارة) ، أو بالنسبة (إذا كان العقد مضاربة) ، منعاً للجهالة والنزاع .

ومثل هذا معلوم في الفقه ، لا يكاد يحتاج إلى إحالة على أي مرجع .

التميز بين نفقة المضاربة ونفقة المضارب :

بحث الفقهاء مسألة النفقة في المضاربة ، تحت عنوان : « نفقة المضارب » . وبالتأمل في نصوصهم[1] نجد أن هذه النفقة اشتملت علىٰ أربعة أنواع :

١ـ نفقة شخصية في الحضر : طعام ، شراب ، كسوة ، وهو ما يسد اليوم ، بلغة المحاسبة الحديثة ، من « المسحوبات الشخصية » للشركاء علىٰ حساب حصة كل منهم من الأرباح ، بغرض الإنفاق علىٰ النفس والعيال . وهذه النفقة تقع علىٰ المضارب في ماله الخاص .

٢ـ نفقة شخصية في السفر : طعام ، شراب ، غسيل ملابس ، كيّ ، انتقال ، مبيت ، وهذه تشبه النفقة السابقة ، ولكنها تزيد في المقدار ، بسبب السفر .

قال الماوردي : « من جعل له نفقة السفر ما زاد علىٰ نفقة الحضر »[2] .

وقال في البحر الزخار : « إنما يستحق الزائد علىٰ نفقة الحضر ، إذ هو الذي اقتضاه السفر »[3] . وهنا يجوز الاتفاق علىٰ مبلغ مقطوع عن كل يوم سفر ، ويختلف هذا باختلاف البلدان ، ومستويات المعيشة فيها .

---

(١) فتح القدير ٨/ ٤٧٤ ، والحاوي ٩/ ١١٧ ، وروضة الطالبين ٥/ ١٣٥ ، ومغني المحتاج ٢/ ٣١٧ ، والمدونة ٤/ ٤٩ ، والاستذكار ٢١/ ١٢٣ و١٦٨ ، والمغني ٥/ ١٥٢ والإنصاف ٥/ ٤٤٠ ، وكشاف القناع ٣/ ٥١٦ ، والمحلّىٰ ٨/ ٢٤٨ ، والبحر الزخار ٤/ ٨٨ .

(٢) الحاوي ٩/ ١١٩ .

(٣) البحر الزخار ٤/ ٨٨ .

قال ابن قدامة : « لم يذهب أحمد إلىٰ تقدير النفقة ، لأن الأسعار تختلف ، وقد تقل وقد تكثر »[1] .

٣ـ **نفقة ملتبسة** : هل هي شخصية أم لغرض الشركة ، مثل نقل المتاع . فقد يستطيع العامل المضارب أن ينقله بنفسه ، فلا يكون ثمة نفقة علىٰ المضاربة .

وهنا يجب تحديد الأعمال التي تجب علىٰ العامل المضارب ، فلا يجوز له فيها الاستعانة بغيره ، كطي الثوب ونشره ، ونقل المتاع الخفيف . . . إلخ .

٤ـ **نفقة مضاربة** : وهي النفقة التي تستلزمها ، في الحضر أو في السفر ، أعمال المضاربة التي لا تقع علىٰ العامل المضارب ، كنفقات الشحن والتحميل والتفريغ والحراسة ، والكهرباء والهاتف والفاكس والتلكس والبريد والدعاية والإعلان . . . وجميع ما يعرف اليوم بالمصاريف الإدارية ، ومصاريف البيع والتوزيع .

ويتحدد هذا بالعرف ، أو بالشرط . وإذا قام العامل المضارب بعمل لا يجب عليه اعتبر متبرعاً به ، ما لم يشترط لنفسه أجرة عن هذا العمل .

* * *

وبالنظر في هذه الأنواع الأربعة نجد أنه يمكن ردها في العقد إلىٰ نوعين :

١ـ نفقة مضارب .

٢ـ نفقة مضاربة .

---

(١) المغني ٥/ ١٥٣ .

الأولىٰ تقع علىٰ المضارب في ماله الخاص ، والأخرىٰ تقع علىٰ المضاربة في مال المضاربة .

إن معلومية هذه النفقة (نفقة المضاربة) بالعرف ، أو بالشرط ، لهي جزء من معلومية العائد (عائد العامل المضارب) ، لأن هذا العائد يتأثر مقداره بالإيرادات والنفقات . فإذا لم تكن النفقة معلومة فقد يؤدي هذا إلىٰ توسع العامل المضارب في تحميل النفقات علىٰ مال المضاربة، وبما قد لا يحتمله مال المضاربة، وذلك من أجل تكبير حصته، وتصغير حصة رب المال ، مما يؤدي إلىٰ المشاحنة والنزاع ، عند المحاسبة والتوزيع .

ونفقة المضارب قد تكون بأكله من مال المضاربة مباشرة ، إذا كان هذا المال طعاماً ، أو شربه منه ، إذا كان شراباً ، أو كسوته منه ، إذا كان كساءً وقد يسحب نقوداً من مال المضاربة ، يشتري بها طعاماً أو شراباً أو كسوة. . . إلخ .

نفقات المضاربة المشتركة :

المضارب المشترك ، كالمصرف الإسلامي اليوم ، هو الذي يتولىٰ المضاربة لأكثر من رب مال واحد ، أو يتولىٰ التجارة بمال آخر لنفسه ، أو لغيره (مضاربة أو إبضاعاً) ، إضافة إلىٰ مال المضاربة . فهاهنا يكون نوعان من النفقة :

١ـ نفقة مباشرة ، تختص بها كل مضاربة علىٰ حدة ؛

٢ـ نفقة غير مباشرة ، تشترك فيها مجموع المضاربات . وتوزع هذه النفقة علىٰ كل مضاربة من هذه المضاربات بالحصص[(١)] . ويستفاد هنا من

---

(١) بدائع الصنائع ٦/١٠٦ ، والاستذكار ٢١/ ١٧٠ ، والخرشي علىٰ خليل ٦/ ٢١٩ ، =

مبادئ وقواعد محاسبة التكاليف (أو المحاسبة التحليلية للاستثمار) المعروفة في عصرنا هذا .

ويرىٰ بعض الباحثين أن المضارب المشترك ، كالمصرف الإسلامي ، يجب أن يتحمل مصاريفه الإدارية ، من رواتب وأجور وإيجارات واستهلاكات ، وألا تتحمل المضاربة إلا تكاليفها المباشرة . ومن ثم فإن علىٰ المصرف أن يحدد لنفسه ، في العقد أو في النظام (اللوائح) حصة من الربح تكون كافية لتغطية نفقاته ، وتحقيق ربح معقول لمساهميه[1] .

وقد بينت أعلاه أن كلا الأمرين جائز ، وتتأثر باختيار أحدهما حصة العامل المضارب ، فتكون كبيرة نسبياً إذا كان المضارب المشترك يتحمل مصاريفه الإدارية ، وقليلة نسبياً إذا كان يحمل مال المضاربة جزءاً من هذه المصاريف[2] .

هل يجوز أن يكون للعامل المضارب مبلغ معلوم ؟

إذا أنشأ المصرف حافظة استثمارية (صندوقاً) مقسمة إلىٰ حصص ، يقوم بإدارتها نيابة عن المستثمرين ، فهل يجوز له ، بوصفه مضارباً ، أن يكون له مبلغ معلوم ؟

جميع الفقهاء يمنعون أن يكون لأحد طرفي المضاربة مبلغ معلوم[3] .

= والحاوي ٩/ ١١٩ ، وروضة الطالبين ٥/ ١٣٥ ، والمغني ٥/ ١٥٣ ، وكشاف القناع ٣/ ٥١٧ ، والإنصاف ٥/ ٤٤١ ، والمضاربة ، الطبعة التمهيدية للموسوعة الفقهية الكويتية ، ص ٨٥ .

(١) أصول احتساب النفقات وقسمة الأرباح في البنوك الإسلامية للدكتور سامي حمود .

(٢) توزيع الأرباح بين المساهمين والمودعين في المصارف الإسلامية ، لرفيق يونس المصري ، ص٤٤ .

(٣) المغني ٥/ ١٤٨ ، وغيره .

فهذا بالنسبة لرب المال ربا ، وبالنسبة لهما معاً (رب المال ، العامل) يخل بمبدأ العدالة بين الشريكين ، وقد يؤدي إلىٰ قطع الشركة في الربح . فقد لا تربح الشركة إلا هٰذا المبلغ المعلوم ، أو أقل منه ، فيستأثر أحد الطرفين به ، ويحرم الطرف الآخر من الاشتراك بأي ربح .

هل يجوز أن يكون للعامل المضارب مبلغ معلوم إذا زاد ربح المضاربة عليه؟

أجاز ذلك صاحب البحر الزخار ، وهو شيعي زيدي . قال : « إن قال أحدهما : علىٰ أن لي عشرة ، إن ربحنا أكثر منها ، أو ما يزيد عليها ، صحت ، ولزم الشرط ، إذ لا مقتضىٰ للفساد »[1] .

كما أجاز ذلك من الباحثين المعاصرين الأستاذ علي الخفيف [2] ، والدكتور الصديق الضرير [3] ، والدكتور عبد الستار أبو غدة [4] . ونسب الخفيف وأبو غدة ذلك إلىٰ الحنابلة ، وأحالا علىٰ كشاف القناع ، ولم أجده فيه .

وإني لا أرىٰ جوازه بالنسبة لرب المال ، لما في ذلك من شبهة الربا ، وتقديم رأس المال علىٰ العمل ، مع أن المركز الفقهي للعمل مقدم علىٰ المركز الفقهي لرأس المال .

ولكني أرىٰ جوازه بالنسبة للعامل ، وبدون قيد : « إذا زاد ربح المضاربة عليه » ، إذ ليس في هذا شبهة رباً ولا غيره . فالعامل أساساً يجوز له الأجر المقطوع ، بخلاف رب المال ، فإن الأجر المقطوع بالنسبة

---

(١) البحر الزخار ٤/ ٨٢ .

(٢) الشركات ، ص ٧١ و ٧٥ .

(٣) الغرر وأثره في العقود ، ص ٥١٩ .

(٤) المضاربة ، ص ٤٨ .

له رباً ، كما أسلفنا[١] . وقد فصلت الكلام في هذا في بحثي : « مشاركة الأصول الثابتة » .

هل يجوز أن يجمع العامل المضارب بين الأجر والربح ؟

كما ذهبتُ إلىٰ جواز المبلغ المعلوم لعامل المضاربة ، سواء زاد ربح المضاربة علىٰ هذا المبلغ أو لم يزِدْ ، فإني أذهب كذلك إلىٰ جواز الجمع ، بالنسبة للعامل أيضاً ، بين الأجر المقطوع والحصة من الربح[٢] ، لا سيما وأن بعض العلماء (الحنابلة) أجازوا للعامل ، بالإضافة إلىٰ حصته من الربح ، أن يأخذ نفقته في الحضر ، أو أجرته ، في صورة مبلغ مقطوع ، عن أعمال لا تجب عليه في المضاربة[٣] ، وأجازها جمهور العلماء في السفر[٤] .

علىٰ أنه تجدر الإشارة إلىٰ أن عائد العامل المضارب في هذه الحالة يمثل شقين : الأجر ، والحصة الربحية ، فليس كل منهما علىٰ حدة معبراً عن كامل عائد العامل . والغرض من هذا البيان مواجهة من يقول بأ

---

(١) هل يجوز اشتراط مبلغ محدد في ربح المضاربة ، إذا زاد الربح عليه ؟ لرفيق يونس المصري ، ص ٥ ، ومشاركة الأصول الثابتة في الناتج أو في الربح لرفيق يونس المصري ، ص ٢١ .

(٢) مشاركة الأصول الثابتة ، ص ٢٣ .

(٣) كشاف القناع ٣/٥١٦ ، والسَّلَم والمضاربة للقضاة ، ص ٣٥٠ .

(٤) بدائع الصنائع ٦/١٠٥ ، وفتح القدير ٨/٤٧٤ ، وحاشية ابن عابدين ٥/٦٥٧ ، والمدونة ٤/٤٩ ، والكافي ٢/٧٧٢ ، ومغني المحتاج ٢/٣١٧ ، والسَّلَم والمضاربة للقضاة ، ص ٣٥٢ .

العامل إذا أخذ أجراً فلا يستحق الربح ، وإذا أخذ ربحاً فلا يستحق الأجر[(١)] . فإن جزءاً من عمله ينال عنه أجراً ، والجزء الآخر ينال عنه ربحاً . وبهذا فلا ينال عائداً مزدوجاً عن عمل واحد .

النفقات التي يجوز تحميلها علىٰ مال المضاربة :

١ـ النفقات التي تستلزمها المضاربة ، عن أعمال غير واجبة علىٰ العامل المضارب ، من نفقات إدارية وبيعية وتوزيعية .

٢ـ النفقات أو الأجور المشترطة للعامل المضارب ، عن أعمال يقوم بها ، ولا تجب عليه .

٣ـ نفقات سفر العامل المضارب لأغراض المضاربة ، وذلك في الحدود المعقولة التي يحتملها مال المضاربة ، فلا يجوز له أن ينفق الكثير في المال اليسير[(٢)] . ويحسن أن يجري تحديدها بمبلغ يومي معلوم[(٣)] .

٤ـ حصة من النفقات غير المباشرة ، حال قيام العامل المضارب بأكثر من مضاربة واحدة .

وتتحدد هذه النفقات بالعرف أو بالشرط . ومع الخبرة والممارسة يمكن التوصل إلىٰ تحديد أنماطها وتفاصيلها في العقد ، لتجنب أي خلاف أو نزاع .

---

(١) ذكر في الحاوي ٩/ ١١٧ أن العامل المضارب : « لا يستحق علىٰ عمله في مال واحد عوضين : أجرة ، وربحاً » .

(٢) المدونة ٤/ ٥٠ ، والخرشي علىٰ خليل ٦/ ٢١٧ ، والمحلّىٰ ٨/ ٢٤٨ ، والبحر الزخار ٤/ ٨٨ ، والسَّلم والمضاربة للقضاة ، ص ٣٥٤ .

(٣) الحاوي ٩/ ١١٧ و ١١٨ .

هل يجوز تنازل رب المال عن حقه في الإدارة ؟

رب المال في شركة المفاوضة والعِنان يشترك مع شركائه في العمل والإدارة . أما رب المال في شركة المضاربة فإنه لا يتدخل في العمل والإدارة ، بل يترك ذلك للعامل المضارب .

وفي القوانين الحديثة نجد أن شركة التوصية البسيطة قريبة من شركة المضاربة[1] . ويميز فيها علماء القانون بين أعمال إدارة خارجية ، لا يجوز لرب المال أن يتدخل فيها ، وأعمال إدارة داخلية يجوز له أن يتدخل فيها[2] . ولعل هذا التمييز يكون حسناً في الفقه أيضاً .

وفي المصرف الإسلامي الحديث هناك نوعان من الشركاء بالمال : مساهمون في شركة مساهمة (قانونية) ، وأرباب مال في شركة مضاربة (فقهية) . وكلاهما شركاء في المال والربح . وفي حين أن المساهمين ممثَّلون بجمعية (= هيئة) عامة ، ومجلس إدارة ، فإن المودعين ليس لهم أي تمثيل . وفي المصارف التقليدية (الربوية) لا حاجة لتمثيل المودعين فيها ، لأن عائدهم ثابت في صورة نسبة مئوية معلومة من مبلغ الوديعة ، في حين أن عائد المودعين في المصارف الإسلامية يأخذ صورة نسبة مئوية معلومة من الربح ، والربح لا يعلم إلا لاحقاً .

على هذا الأساس :

١ ـ يكون التدخل في أعمال الإدارة الداخلية أمراً لابد منه للمودعين المستثمرين ، في علاقتهم مع المصرف ، وليس هو موضع البحث هنا ، وهو من أبسط حقوقهم بوصفهم شركاء .

---

(١) مصرف التنمية الإسلامي لرفيق يونس المصري ، ص ٢٤٩ .

(٢) القانون التجاري السعودي للدكتور محمد حسن الجبر ، ص ٢٢٦ .

٢ـ قد يكون التدخل في الإدارة الخارجية من صالح المودعين المستثمرين ، لأن مصالحهم قد تتعارض مع مصالح المساهمين ، والمساهمون أسوىٰ منهم ، من حيث إنهم ممثَّلون في الإدارة ، والمودعون لا تمثيل لهم .

قد يقال هنا : نعم إن التدخل في الإدارة (الخارجية) قد يكون من صالحهم ، وهو من حقهم ، لكن هل يجوز لهم التنازل عن هذا الحق ، لاسيما وأنه حقهم لا يعدوهم ؟

قد يكون هذا جائزاً ، فرب المال في شركة المضاربة لا يتدخل في إدارتها الخارجية ، وليس له ممثل يراقب أعمال المضارب ، أو يشترك معه في الإدارة .

وعندئذ يكون رب المال مؤتمِناً للمضارب (المصرف) ، فإن أعجبه العائد ، وإلا عزف عن الاستمرار معه في المضاربة . وربما يسهل ذلك بوجود مصارف أخرىٰ منافِسة ، فالمنافَسة هنا تقوم بدورها ، وإن كان العائد لا يعرف مقداره إلا لاحقاً .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجع

ـ أحكام القرآن للجصاص ، دار الفكر ، بيروت ، د . ت .

ـ الأخلاق والسِّيَر في مداواة النفوس لابن حزم ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ الادخار (المصرفي) والاستثمار في اقتصاد إسلامي لرفيق يونس المصري ، ورقة مقدمة إلىٰ ملتقىٰ الفكر الإسلامي الرابع والعشرين ، الجزائر ، ١٤١١هـ = ١٩٩٠م .

ـ الاستذكار لابن عبد البر ، بتحقيق عبد المعطي أمين قلعجي ، دار قتيبة دمشق ، دار الوعي حلب ، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م .

ـ أصول احتساب النفقات وقسمة الأرباح في البنوك الإسلامية للدكتور سامي حمود ، ندوة البركة الرابعة للاقتصاد الإسلامي ، الجزائر ، ١٤٠٧هـ .

ـ أصول الاقتصاد الإسلامي لرفيق يونس المصري ، دار القلم دمشق ، الدار الشامية بيروت ، دار البشير جدة ، ط ٢ ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م .

ـ اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ط ١٣ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ الأم للإمام الشافعي ، طبعة الشعب ، القاهرة . د . ت .

ـ الإنصاف للمرداوي ، بتحقيق محمد حامد الفقي ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، ط ٢ ، بيروت ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ أهمية الزمن في توزيع الأرباح علىٰ الودائع في المصارف الإسلامية ، لرفيق يونس

المصري ، مجلة النور ، بيت التمويل الكويتي ، العدد ٥٤ و٥٧ ، الكويت ، ١٤٠٨هـ = ١٩٨٨م .

- البحر الزخار لابن إلمرتضىٰ ، دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٣٦٦هـ = ١٩٤٧م .

- بدائع الصنائع للكاساني ، شركة المطبوعات العلمية ، القاهرة ، د . ت .

- بصائر ذوي التمييز للفيروز أبادي ، بتحقيق محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، بيروت ، د . ت .

- بيع التقسيط : تحليل فقهي واقتصادي ، لرفيق يونس المصري ، دارالقلم دمشق ، الدار الشامية بيروت ، دارالبشير جدة ، ١٤١٠هـ = ١٩٩٠م .

- تفسير أبي السعود ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، د . ت .

- تفسير الرازي ، دار الكتب العلمية ، طهران ، د . ت .

- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن القيم ، دار الندوة الجديدة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٠هـ .

- حاشية ابن عابدين ، دارالفكر ، بيروت ، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م .

- الحاوي للماوردي ، بتحقيق محمود مطرجي وزملائه ، دارالفكر ، بيروت ، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م .

- الخرشي على خليل ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .

- الربا للمودودي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٩هـ .

- روضة الطالبين للنووي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤١٢هـ = ١٩٩١م .

- زاد المعاد لابن القيم ، بتحقيق محمد شعيب الأرناؤوط ، بيروت ، ط ٣ ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

- السَّلَم والمضاربة لزكريا محمد الفالح القضاة ، دار الفكر ، عمان ، ١٩٨٤م .

- سنن ابن ماجه ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت .

- سنن أبي داود ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار إحياء السنة النبوية ، القاهرة ، د . ت .

- سنن الترمذي ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م .

- سنن النسائي ، بتحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، ط ٢ ، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م .

- شرح حدود ابن عرفة للرصاع التونسي ، المكتبة العلمية ، تونس ، ١٣٥٠هـ .

- الشركات في الفقه الإسلامي لعلي الخفيف ، دارالنهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

- الصحاح للجوهري ، بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، طبعة السعودية ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

- صحيح البخاري ، دار الحديث ، القاهرة ، د . ت .

- صحيح مسلم بشرح النووي ، دار الفكر ، بيروت ، د . ت .

- عوامل الإنتاج بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي ، مجلة الإسلام اليوم ، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (الإيسيسكو) ، الرباط ، السنة ١٠ ، العدد ٩- ١٠ ، ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م .

- الغرر وأثره في العقود للصديق الضرير ، د . ن . ١٣٨٦هـ = ١٩٦٧م .

- فتاوىٰ هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني ، بنك فيصل الإسلامي السوداني ، الخرطوم ، د . ت .

- فتح القدير (تكملة) لقاضي زادة ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٩هـ = ١٩٧٠م .

ـ القانون التجاري السعودي للدكتور محمد حسن الجبر ، عمادة شؤون المكتبات ، جامعة الملك سعود ، الرياض ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م .

ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م .

ـ الكافي لابن عبد البر ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ كشاف القناع للبهوتي ، بتحقيق هلال مصيلحي ، مكتبة النصر الحديثة ، الرياض ، د . ت .

ـ لسان العرب لابن منظور ، دار الفكر ، دار صادر ، بيروت ، د . ت .

ـ المبسوط للسرخسي ، دار المعرفة ، بيروت ، ط٣ ، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م .

ـ مجلة الأحكام العدلية بشرح الأتاسي ، مطبعة حمص ، حمص ، ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠م .

المحلَّى لابن حزم ، بتحقيق أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، د . ت .

ـ المدونة للإمام مالك ، دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ مسند الإمام أحمد ، دار الفكر ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٩٨هـ = ١٩٧٨م .

ـ مشاركة الأصول الثابتة في الناتج أو الربح ، لرفيق يونس المصري ، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ، المجلد ٣ ، العدد ١ ، صيف ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م . .

ـ مصرف التنمية الإسلامي لرفيق يونس المصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م .

ـ المضاربة لعبد الستار أبو غدة ، ورقة مقدمة للمؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي ، الكويت ١٤٠٣هـ .

- مغني المحتاج للخطيب الشربيني ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٧هـ = ١٩٥٨م .
- المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م .
- مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ، بتحقيق صفوان عدنان داوودي ، دار القلم ، دمشق ، ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م .
- الموطأ للإمام مالك ، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة الشعب ، القاهرة ، د . ت .
- الميسر والقمار ، المسابقات والجوائز ، لرفيق يونس المصري ، دار القلم دمشق ، الدار الشامية بيروت ، دار البشير جدة ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م .
- نهاية المحتاج للرملي ، مكتبة البابي الحلبي ، ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م .
- الهداية للمرغيناني ، مكتبة البابي الحلبي ، القاهرة ، د . ت .
- هل يجوز اشتراط مبلغ محدد في ربح المضاربة ، إذا زاد الربح عليه ؟ لرفيق يونس المصري ، الكويت ، صحيفة الوطن ١٥/ ٧/ ١٩٨٣م .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

أمانةُ البحثِ في الاقتصاد الإسلامي وغيرِه[1]

ذاتَ مرَّة دار حديث بيني وبين أحد الإخوة الباحثين في الفقه الاقتصادي . سألتُ الباحثَ : بما أنك رجعتَ إلىٰ عددٍ من المراجع المعاصرة ، فلماذا لا تشير إليها في مواضعها من البحث ، وفي قائمة مراجعك ؟ قال : إني أستأنس بها ، ولا ألتزم ، وأستدلّ بها علىٰ أمهات المراجع ، لأعود بنفسي إلىٰ الأصول ، إذ لا يجوز أخذُ النقولِ (الشواهد) إلا من مصادرها الأصلية . وافقته علىٰ هذا التحرِّي ، وهو أمر معروف لدىٰ كل باحث ، ولا سيما إذا كان فقيهاً ، فلا يجوز أخذُ أيِّ رأيٍ مذهبي إلا من كتب المذهب المعتمدة . لكن يا صاحبي ، لا أوافقكَ علىٰ عدم الإشارة إلىٰ المراجع المعاصرة ، لأسباب ، منها :

١ـ من المهم إذا بدأت بحثاً ، أن تحصر أهم ، إن لم يمكنك كل البحوثِ المكتوبة في الموضوع . فقد يكون هناك بحث يغنيك عن بحثك ، فلا تضيع وقتك وجهدك ومالك في بحث لا يفيد ، ثم تضيع وقت القرّاء وجهودَهم وأموالَهم ، ثم يصفك الناس بأنك تسرق ، أو تنتحل .

٢ـ لا بد من الإشارة إلىٰ هذه البحوث السابقة ، بل لا بد من شكر أصحابها ، فمن لم يشكرِ الناس لم يشكرِ الله ، لأنهم مهّدوا لك الطريق ، لكي تواصل وتضيف ، كما أنهم أرشدوك إلىٰ المراجع : أسمائها ،

---

(١) نشر في صحيفة الوطن ، الكويت ، ٣/١١/١٤٠٣هـ = ١٢/٨/١٩٨٣م ، ص ٧

وأسماء مؤلفيها ، وناشريها ، ورقم الجزء والصفحة ، فوفَّروا عليك جهوداً كثيرة .

٣ـ قد يكون حصر هذه المراجع المعاصرة ، وذكرها ، أهم من البحث نفسه ، إذ يقدم للباحثين خدمة كبيرة في الوقوف على ما سبقت كتابته في الموضوع .

٤ـ وربما أنت تُجمل فكرة ، وغيرك من المعاصرين يُفصِّلها ، فيحتاج الناس للرجوع إليها تفصيلاً .

٥ـ وربما تعيد التعبير عما سبق ، بعبارة غامضة ، وعند غيرك العبارةُ أوضحُ وأدق .

٦ـ ثم إن التراكم العلمي الحقيقي أن تضيف إلىٰ ما سبق ، لا أن تكرره ، أو تشوِّهه ، بل من المناسب أن تبدأ بإيجاز ما أنجزه غيرك ، لتشعر القارىء بما ستضيفه . ويحسب بعض الجهال أن هذا من الاستعلاء غير المرغوب . وردِّي عليهم أن الاعتداد مع الإضافة خيرٌ من التواضع مع التكرار . وعالمٌ معتدٌ ولا جاهلٌ متواضع .

وإن تعجبْ ، فاعجب لمن يظنّهم بعض العامّة من كبار الكتّاب والفقهاء ، يرتكبون مثل هذا الجحود ، والنكران ، بل والخيانة . . . مع أنصارهم أو مع خصومهم ، سواء .

ومن يدري ؟ لعلَّ بعض الكتَّاب الإسلاميين مسؤولون عن النكسات المتلاحقة ، بفعل هذه الصفات :

* من مثل خيانة الأمانة ؛

* أو التسرع بالفتوىٰ من الذاكرة ، أو بالمقاصد ، أو بالقواعد ، أو المعلومات العامة ، أو علىٰ أصل الإباحة ، أو بالمعارف الشخصية دون الاطلاع علىٰ معارف الغير ومناقشتها ، بل ربما لجأ إلىٰ إخفائها . . . أو

بما فهم ، مع أنه لو فهم ما لم يفهم لربما غيَّر الحكم ؛

* أو خطر التبسيط ؛

* أو خطر التهويل ؛

* أو خطر الاشتغال بمشاغلَ متعددةٍ ، وفيها وجاهة ، يستثمر صاحبها بعضُ الجهات ، لا صاحبُها دارٍ بالاستثمار ، ولا هو راغبٌ بالتنازل ولو عن جزءٍ من الوجاهة ؛

* أو الاغترار بمدح المدَّاحين ، والانزعاج من نقد الناصحين ؛

* أو استعجال النصر ؛

* أو حب الزعامة ، والجاه ، والسمعة عند العامَّة ، لا عند العلماء ؛

* أو التشبث بحظوظ النفس ؛

* أو الوقوع في فخ التلبيس « تلبيس إبليس » ، ورحم الله ابن الجوزي !

والكارثة أنهم يُمعنون ، وليس من يكفُّهم ، أو أنهم يجهلون ، وليس من يعلِّمهم ، أو أنهم يظنون أن النصر والفلاح بـ« التكتيك » ، وليس من عند الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

إجراءات تنظيم
الحوار العلمي الأسبوعي في المركز(١)

رغبة في رفع المستوى العلمي للمناقشات العلمية الأسبوعية في المركز ، وتجنباً للتكرار العقيم والممل ، فإن المركز يضع بعض الضوابط ، لتنشيط هذا الحوار ، من أجل تحقيق الأغراض المرجوة منه :

١ـ يرجىٰ من المتحدث الرئيسي أن يوافي المركز ، قبل أسبوع علىٰ الأقل من موعد الحوار ، بعناصر الموضوع المراد طرحه .

٢ـ يرجىٰ من المتحدث الرئيسي أن يوافي المركز ، بعد ثلاثة أيام علىٰ الأكثر من موعد الحوار ، بخلاصة واضحة ومفيدة للجلسة السابقة .

٣ـ ينوي المركز ، في نهاية كل عام دراسي ، أن ينشر ملخصات هذه الجلسات ، في صورة ملف يطبع ٢٠٠ نسخة ، ويوزع علىٰ المشاركين ، وسائر أصحاب الاهتمام .

٤ـ إن نشر هذه الحوارات ، علىٰ الصورة المذكورة ، يحقق للمركز أن تكون لأنشطته العلمية ، قدر الإمكان ، ثمرات ملموسة ، كما يشجع الإخوة المشتركين علىٰ طرح نقاط جديدة مركزة ، يطمئن معها صاحبها والمناقشون إلىٰ حماية الحقوق المعنوية .

٥ـ تعطىٰ الأولوية لمناقشة موضوعات اقتصادية ذات صلة بالفقه ، وموضوعات فقهية ذات صلة بالاقتصاد .

---

(١) كتبته في ٢٩/٨/١٤١٣هـ .

٦ـ يمكن العودة لمناقشة موضوع سبق مناقشته ، بشرط أن يكون في مناقشته فوائد جديدة .

٧ـ بالنسبة للإخوة الجدد الذين ينضمون إلىٰ جلسات الحوار ، ويودون مناقشة موضوعات سبق مناقشتها ، يمكن إحالتهم إلىٰ مناقشات أو كتابات سابقة في الموضوع ، تجنباً للتكرار الذي لا يليق بالمقام العلمي للمركز ، ولا يتناسب مع تطلعات العالم إليه .

٨ـ يحسن ألا يختار المتحدث الرئيسي أي موضوع إلا حسب رغبته وقدرته ، ليلقيه في حدود ٢٠ ـ ٣٠ دقيقة ، ويخصص الوقت الباقي للحوار والمناقشة .

٩ـ يمكن أن يكون الموضوع المطروح :

ـ مستمداً من كتاب للمتحدث أو لغيره ، ويود المتحدث مناقشته ، لا سيما إذا كانت المناقشات حوله قليلة .

ـ أو مستمداً من بحث ينوي المتحدث القيام به ، أو هو في طور القيام به فعلاً .

ـ أو مستمداً من مشكلات الناس الواقعة .

ـ أو متعلقاً بعرض كتاب أو بحث ، وتقويمه . . . إلخ .

١٠ـ تدار الجلسات بطريقة تمنع المناقشات العقيمة والفارغة . وعلىٰ المتحدث الرئيسي خصوصاً أن يحترم عقول الإخوة المشاركين ، وأن يكون حريصاً علىٰ أوقاتهم ، وعلىٰ نفعهم وشحذ أذهانهم ، من خلال العرض والمسائل المثارة فيه .

١١ـ تحرص إدارة الجلسة علىٰ إشراك جميع الإخوة المشتركين في المناقشة ، وتعطىٰ أولوية الكلام لمن سبق له تسجيل اسمه لهذا الغرض ،

ويقدم من لم يسبق له الكلام على من سبق له الكلام ، حرصاً على آداب الجلسة والحوار .

وقد يعطى المناقش ، تنظيماً للنقاش ، مدة محددة لا يتجاوزها ، وعلى الآخرين ألا يقاطعوه ، خلال هذه المدة ، تحت أي ذريعة ، مثل ادعاء الخروج عن الموضوع ، أو ادعاء مداخلة نظامية . فقد أثبتت التجارب والمشاهدات أن مثل هذه الادعاءات قد تكون صادرة عن دهاء المناقش ، ومحاولة الانتصار للرأي بطرق غير علمية .

ويحسن أن يحرص المناقش على أن يكون كلامه مركزاً ، بعيداً عن التطويل والأشياء المعروفة والمبتذلة .

١٢- ربما يكون ذا مغزى أن ينتخب رئيس مختلف في مطلع كل جلسة ، لإدارة الحوار ، تطبيقاً للمبادىء الإدارية السليمة ، البعيدة عن الاستبداد والاستئثار بالسلطة ، ومن السهل على النفوس الالتزام بذلك ، لأن هذه السلطة ما هي إلا سلطة رمزية .

فهذا يجنبنا أن نكون صورة عن النظم السياسية والإدارية التي كثيراً ما نشجبها نحن معشر المثقفين ، ولكننا نقع في شراكها . ثم إن من المشاهد أن حرص البعض على المناصب ، وما تدره من منافع ، لم يبق لعلمهم شيئاً .

١٣- إن إدارة المركز ترحب بكل نقد مفيد ، وملاحظة نافعة ، سواء تم إبداؤها كتابياً أو شفهياً . وهي على استعداد للتجاوب السريع والواضح والبناء ، دون إبطاء ولا غموض ولا تلكؤ .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مناقشة
« الاقتصاد الإسلامي »
في الموسوعة العربية العالمية(١)

١ـ حديث الأصناف الستة : يتعلق بربا البيوع ، لا بربا الفضل فقط . فربا البيوع يتضمن ربا الفضل وربا النساء .

٢ـ ربا المثل : لا أذكر أن العلماء استخدموا هذه العبارة ، برغم اهتمامي بمسائل الربا .

٣ـ التسعير في حالة السوق السوداء : التسعير نفسه قد يؤدي إلىٰ وجود سوق سوداء .

٤ـ حديث : رحم الله عبداً سمحاً . . . لم تتضح صلته بالكلام ، لا سيما إذا كان المقصود أن له صلة بالتسعير ، كما هو ظاهر من كلام الكاتب .

٥ـ هل السعي وراء المصلحة الشخصية ممنوع ؟ لا أرىٰ ذلك ، إنما يمنع منه فقط ما يتعارض مع المصلحة العامة . فالسعي وراء المصلحة الشخصية هو الأساس لدىٰ الأفراد والمنشآت .

٦ـ نص آدم سميث : هل هذا النص يتعارض معناه مع الإسلام ؟

٧ـ هل صحيح أن النظام الرأسمالي علق النشاط الاقتصادي كله علىٰ المصلحة الشخصية ؟ هذه مبالغة .

---

(١) كتبته في ١٣/ ٧/ ١٤١٧هـ = ٢٤/ ١١/ ١٩٩٦م .

٨ـ هل الإسلام يضع المصلحة العامة (مصلحة المجتمع) قبل المصلحة الشخصية ؟ (تكرر ذكره) : هذا صحيح عند التعارض بين المصلحتين فقط .

٩ـ حديث : لا يؤمن أحدكم حتىٰ يحب لأخيه ما يحب لنفسه : لا يخدم الكاتب في تأييد فكرته بتقدم مصلحة الآخرين علىٰ المصلحة الشخصية .

١٠ـ الاقتصاد الإسلامي اتجه وجهة غيرية إيثارية ، والرأسمالي اتجه وجهة ذاتية نفعية : هل هذا صحيح ؟ أم هذا قلب للفطرة ، وقضاء علىٰ الحافز ، ومزايدة علىٰ النظم الأخرىٰ ؟

١١ـ التفويض الإلهي : هذه العبارة قد تلتبس بعبارات تنتمي إلىٰ نظم أخرىٰ غير إسلامية .

١٢ـ قد يفهم من كلام الكاتب في هذا الموضع أن الإسلام يتنافىٰ مع مبدأ المنافسة .

١٣ـ حديث : المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ، وحديث : مثل المؤمنين في توادهم . . . : قد لا ينطبقان هنا في الإنتاج والاقتصاد والمنافسة .

١٤ـ هل الملكية أربعة أقسام ؟ أم ثلاثة ؟ هل الملكية المزدوجة (الاقتصاد المختلط) قسم ؟

١٥ـ ما الدليل علىٰ أن أصل الاستخلاف في الإسلام هو للأمة والجماعة ، وليس للفرد ؟

١٦ـ تناقض : قوله : « الإنسان وكيل في هذه الملكية » يناقض قوله ، قبل ٦ أسطر : بأن الاستخلاف ليس للفرد .

١٧ـ الاستثناء الوحيد من الملكية الفردية في الإسلام هو أن جزءاً من الملكية العامة لا يحق للفرد أن يمتلكه ، ولا حتىٰ ملك وظيفة :

ـ هل هذه العبارة صحيحة ؟

ـ ما معنىٰ ملك وظيفة ؟ (تكررت مرتين) : إذا كان المقصود أن الملكية وظيفة اجتماعية ، فهذه عبارة أصلها غير إسلامي ، وهي غير مسلمة ، وقد سادت في عهود التأثر بالنظم الاشتراكية التي تهاوت .

١٨ـ المعادن والوقود : كلامه غير واضح ، في حال تكليف القطاع الخاص باستخراجهما .

١٩ـ قاعدة عامة : كل ما لا يستغني عنه المسلمون فهو (ملك) عام :

ـ هل هذه العبارة قاعدة ؟ فضلاً عن أن تكون قاعدة عامة ..

ـ هل معيار الملكية العامة هو « العامر طبيعياً » : الطبيعة التي لا يد للإنسان فيها .

٢٠ـ القطاع الخدمي : كلامه عنه يوهم بأنه مقتصر علىٰ القطاع العام فقط .

٢١ـ تكرار وركاكة : « أما وظائف الملكية العامة فهي إيجاد مصدر عام لتمويل النفقات العامة ، علىٰ أن يخضع للملكية العامة تحت إشراف الدولة » . ما تحته خط يجب حذفه .

٢٢ـ التوازن الاجتماعي : قال : مصدره الملكية العامة ، ثم قال : له مصدر معروف وهو الزكاة .

٢٣ـ كلمة عمر رضي الله عنه : يحسن أن يحذف منها : أعطيه أو منعه ، لأجل الاقتصار علىٰ موضع الشاهد ، ولأجل تجنب شرحها .

٢٤ـ الملكية المزدوجة ، أو الاقتصاد المختلط : يجب حذفها ، عنواناً ومضموناً ، لما سبق ذكره .

٢٥ـ هل الزكاة من أهم وظائف الدولة ؟ لا أعتقد ، ويحسن تجنب مثل هذا التعبير .

٢٦ـ تسخير القطاع العام لمصلحة المساكين : لا أدري ما هذا الاسترسال في التعابير المجانية .

٢٧ـ الاقتصاد الإسلامي لا يترك الناس لآلية جهاز الأثمان وقوانين العرض والطلب : هذا وما بعده من كلامه قد يقبل صدوره من العوام ، لا من المختصين ، ترىٰ هل الكاتب مختص بالاقتصاد الإسلامي ، أم بشيء آخر ؟ هل تحرت الموسوعة ذلك قبل استكتابه ؟

٢٨ـ حق ولي الأمر في منع بعض التصرفات أو الأمر بها : جاءت هذه العبارة في سياق أمثلة غير مناسبة : إحياء الأرض ، استخراج المعادن ، شق الأنهار .

٢٩ـ تحرر الإنسان من الدون : ليست مناسبة .

٣٠ـ الآية التي استشهد بها للحرية الاقتصادية باعتبارها فرعاً من الحرية الإنسانية : لا تبدو مناسبة .

٣١ـ فاقد الشيء لا يعطيه : عبارة مقحمة ومبتذلة .

٣٢ـ الحرية الإنسانية ليست مطلقة لأنها إنسانية محدودة : يجب حذف : إنسانية .

٣٣ـ القوانين الوضعية التي تمنع السرقة والنهب المسلح والقتل : جاءت في معرض استنكار النظام الرأسمالي ، بما قد يفيد أننا نحن معشر المسلمين غير راضين عن منع السرقة والنهب (المسلح) والقتل . وهذه

المسؤولية التعبيرية تتعدىٰ الكاتب إلىٰ المُراجع ، حتىٰ ولو كان غير مختص بالاقتصاد . فهذه عبارات عامة جداً ، وعلىٰ عواهنها .

٣٤ـ الحد الاستهلاكي عند الفقير صفر : ؟

٣٥ـ هل الزكاة تخرج دائماً الفقير من فقره ، مرة واحدة وإلىٰ الأبد ؟

٣٦ـ هل الزكاة توفر للفقراء الكماليات ؟

٣٧ـ هل يشجع الإسلام علىٰ تمويل العمليات الإنتاجية بالقرض الحسن ؟

٣٨ـ أعمال كسبية (أي منتجة اقتصادياً) أو أعمال خدمية : ما هذه العبارة ؟

٣٩ـ زيادة الإنتاج القومي ، وإنتاج المؤسسات الخاصة : ؟

٤٠ـ لم يترك النظام الاقتصادي في الإسلام الإنتاج لجهاز الأثمان ، بل أخضعه للقيم العقائدية : تحتاج العبارة علىٰ الأقل إلىٰ كلمة : فقط ، أو فحسب .

٤١ـ صيغ الشركات الإسلامية المباحة : يجب حذف : الشركات .

٤٢ـ توزيع ما قبل الإنتاج : عبارة يحسن شرحها أو تلافيها ، وهي خاصة بالأستاذ محمد باقر الصدر ، في كتابه : « اقتصادنا » ، وهي موضع نقاش .

٤٣ـ دالة المصلحة الاجتماعية : عبارة يحسن تجنبها في مثل مستوىٰ الموسوعة ، لا سيما وأنها غير مشروحة .

٤٤ـ الطلب الكلي والاستهلاكي والاستثماري : يجب حذف الواو الأولىٰ .

٤٥ـ يترتب توزيع الدخول الفردية حسب الحاجات : غير صحيح .

٤٦ـ بيع الحصاة : يحسن حذفه ، لا سيما مع عدم شرحه .

٤٧ـ القاعدة الكبرىٰ هي أن الدولة تقوم بمراقبة التبادل : وقفت عند : القاعدة الكبرىٰ .

٤٨ـ هل وفقت الموسوعة في اختيار الكاتب ؟ ما هي المعايير التي وضعتها لاختياره ؟ هل عهدت بذلك للصلات الشخصية والمحبة القلبية ؟

٤٩ـ لماذا لم تطلب الموسوعة من مركزنا ، ولا من أي باحث فيه ، كتابة ولا تقويماً ؟

٥٠ـ لقد نجحت الموسوعة ، بالتعاون مع الكاتب ، في تشويه صورة الاقتصاد الإسلامي ، والرجوع به إلىٰ عهد الدروشة .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الاقتصاد الإسلامي
في
الموسوعة العربية العالمية

الاقتصاد الإسلامي ، نظام . نظام الاقتصاد الإسلامي هو السلوك الإسلامي نحو استخدام الموارد المادية في إشباع الحاجات الإنسانية .

والسلوك الإسلامي ينبثق من العقيدة الإسلامية والأخلاق الإسلامية العامة التي تحكم سلوك المسلم في الحياة كلها . فالعقيدة تعطي المسلم تصوراً كاملاً شاملاً للحياة الدنيا والآخرة وفيها يجد الهَدْي الإلهي في كل الأمور ، يجد ذلك في كتاب الله تعالىٰ وفي سُنّة الرسول ﷺ ، لكنه لا يجد فيهما تفصيلاً علمياً لكل الأمور الاقتصادية ، لأن ذلك شأن الكتب العلمية المتخصصة ، بل يجد إرشادات وتوجيهات كلية تحدد خطوط السير والعمل في شؤون الحياة المختلفة ، والسلوك الأخلاقي الذي ينبغي أن يسلكه المسلم في المجالات المختلفة ، وفي الحالات المختلفة . وفي حالة النظام الاقتصادي فإن كل هذه الإرشادات تعين السلوك الاقتصادي فيما يتعلق بالإنفاق والادخار من ذلك : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾ [الإسراء : ٢٩] . وما يتعلق بأموال اليتامىٰ وودائعهم عند أولياء أمورهم ، ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾ [الإسراء : ٣٤] ، وآيات في التطفيف في الكيل والميزان ؛ ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟

عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين : ١-٣] . وآيات تحرم الربا وتلغي نظام الدَّيْن بفائدة ، ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة : ٢٧٥] .

وقد وردت في السنة المطهرة كذلك أحاديث تشير إلىٰ السلوك النبوي في المعاملات الاقتصادية ، من ذلك قوله ﷺ : « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مِثْلاً بمِثْل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربىٰ والآخذ والمعطي سَواء » .

وهذا توجيه اقتصادي يتعلق بربا الفضل الذي كان يتعامل به العرب في الجاهلية ويسمّىٰ أيضاً ربا المِثْل . لأنه يعتمد علىٰ تبادل الأصناف المتجانسة مع الزيادة فيها ، كأن يبيعه أرزاً قديماً بأرز جديد ويزيد في كيل الأرز القديم . ومنها عدم موافقته ﷺ علىٰ تسعير السلع : روىٰ أنس بن مالك أن الناس قالوا : يا رسول الله غلا السعر فسعِّر لنا ، فقال : « إن الله تعالىٰ هو الخالق القابض الباسط الرازق المسعِّر وإني لأرجو أن ألقىٰ الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمته إياها في دم ولا مال » . ويتبين من خلال هذه الأحاديث أن القاعدة العامة هي أنه لا تسعير في الإسلام وإنما يخضع التسعير لحالات العرض والطلب . وأجاز بعض الفقهاء التسعير في حالات الاحتكار والسوق السوداء ، مع مراعاة القاعدة الإسلامية الأخرىٰ وهي قوله ﷺ : (رحم الله عبداً سمحاً إذا باع ، سمحاً إذا اشترىٰ ، سمحاً إذا قضىٰ ، سمحاً إذا اقتضىٰ) . أخرجه البخاري وابن ماجه . وهكذا تكتمل لوحة الإرشادات الاقتصادية التي تشكل أساساً طيباً لنظام اقتصادي كامل .

والذي يميز نظام الاقتصاد الإسلامي عن فقه المعاملات أن فقه المعاملات هو الإطارالقانوني للنظام الاقتصادي ، ويتناول النظام الاقتصادي بالدراسة طبيعة النشاط الإنساني الذي يتصل بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك . فالعقيدة والأخلاق هما الإطار العام الذي يعمل بداخله نظام الاقتصاد الإسلامي، ولا يمكن أن يعمل نظام الاقتصاد الإسلامي بمعزل عن الهدي الإلهي الخالد والسنة النبوية المطهرة ، وعمل الدارس المسلم هو أن يستنبط القواعد العامة التي تحكم السلوك الاقتصادي من الآيات والأحاديث التي يجد فيها توجيهاً وإرشاداً اقتصادياً .

الاقتصاد بين الإسلام والنظم الوضعية :

إذا قارنا نظام الإسلام الاقتصادي بالنظام الرأسمالي مثلاً ؛ نجد أن الفلسفة التي تحرك النظام الرأسمالي هي الحرية الفردية التي تتيح لكل إنسان أن يسعىٰ إلىٰ تحقيق مصلحته الشخصية أولاً ، وفي سعيه لتحقيق مصلحته الشخصية تتحقق المصلحة العامة المشتركة بينه وبين المجتمع ، ولأن الصالح المشترك الأكبر يتكون من مجموع أجزائه ، فإن إعاقة المصالح الشخصية فيه تقليل من مجموع المصالح المشتركة الكبرىٰ . يقول العالم الاقتصادي آدم سميث : « إننا لا نتوقع أن يتكرم علينا الجزار أو الخباز بطعام العشاء ، لكننا نتوقعه من اعتبارهما لمصلحتهما الشخصية ، ونحن لا نخاطب إنسانيتهما لكن نخاطب حبهما لنفسيهما ، ولا نتحدث عن ضروراتنا ، لكن عن مكاسبهما » . فالنظام الرأسمالي علّق النشاط الاقتصادي كله علىٰ المصلحة الشخصية وعلىٰ المنفعة المتبادلة بين الفرد والمجتمع ، وآلية جهاز الثمن كالعرض والطلب هي التي تجعل هذا الهدف سهلاً ميسوراً للجميع . والفرق بين هذه النظرة المنفعية والنظرة الإسلامية هو أن نظام الإسلام يعتبر النشاط الاقتصادي

نفسه عبادة والعمل والاستثمار والاتجار تقرباً لله سبحانه ، ويضع في الحسبان مصلحة الآخرين ومصلحة المجتمع قبل المصلحة الشخصية ، فعن أنس ، عن النبي ﷺ قال : « لا يؤمن أحدكم حتىٰ يحب لأخيه ما يحب لنفسه » . فالاقتصاد الرأسمالي اتجه وجهة ذاتية نفعية ، واتجه الاقتصاد الإسلامي وجهة غيرية إيثارية لاختلاف التصور المذهبي للحياة وما بعد الحياة . أما المذهب الشيوعي فيختلف اختلافاً جذرياً عن المذهب الإسلامي في أنه ينكر أساسيات الحياة الإنسانية كنكرانه للملكية الفردية ونكرانه للحرية الاقتصادية واعتماده علىٰ التخطيط المركزي أساساً للنشاط الاقتصادي . كل هذه العوامل تجعل الاقتصاد المركزي الشيوعي اقتصاداً مركزياً جامداً وقد يتفق مع النظام الإسلامي في دعم الملكية العامة لكن ليس باعتبارها ملكية مركزية لا حظَّ للمجتمع فيها إلا بإذن الدولة بل العكس في الإسلام هو الصحيح ، إذ إن المالك الحقيقي في الملكية العامة هو الأمة ، والدولة خادمة للأمة ووكيلة عنها في المال العام ، وليس لها حق التصرف إلا من خلال التفويض الإلهي المنصوص عليه في التشريعات الاقتصادية الإسلامية .

وطبيعة النظام في الدولة الإسلامية طبيعة شورية وليست دكتاتورية تسلطية ، لذلك فإن المذهب الشيوعي بالإضافة إلىٰ أنه ينافي الإيمان بالله واليوم الآخر الذي هو أساس المذهب الإسلامي ، فإنه ينافي أيضاً أسس العدالة الإسلامية التي تقوم علىٰ البر والإحسان والتكافل الاجتماعي ولا تقوم علىٰ التناحر والتقاتل والصراع الطبقي ، والتي من شأنها أيضاً ألا تجعل العلاقات الإنتاجية محوراً للعلاقات الإنسانية الاجتماعية ، وإنما تجعل علاقات الإنتاج خاضعة للعلاقات الإيمانية الإنسانية بين المسلم وأخيه المسلم ، كما جاء في هدي الرسول ﷺ : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » . وقوله ﷺ : « مثل المؤمنين في توادّهم

وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكىٰ منه عضو تداعىٰ له سائر الجسد بالسهر والحمىٰ » رواهما مسلم . وبهذا يكون الإنتاج وعلاقاته تابعة لمشاعر الإنسان وأحاسيسه ، مسخرة له ولوعيه وعقله ، يغيِّر فيها كما يشاء ، ولا يكون وعي الإنسان وعقله وإحساسه ومشاعره وعلاقاته الاجتماعية معلقة بحبل علاقات الإنتاج ، تسوء إذا ساءت وتتحسن إذا تحسنت ، لأن هذه الآلية ليست من شيم الإنسان العاقل الحر بل هي من طباع العجماوات ومن صفة الجمادات التي لا تحس ولا تشعر ، بل إن بعضها يكون أشد شفافية وإحساساً من الإنسان كما قال تعالىٰ : ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [البقرة : ٧٤] .

الملكية :

تنقسم الملكية في نظام الإسلام الاقتصادي إلىٰ أربعة أقسام :

أ ـ الملكية الفردية (الخاصة) .

ب ـ الملكية العامة .

ج ـ الملكية المزدوجة أو الاقتصاد المختلط .

د ـ ملكية الدولة .

الملكية الفردية (الخاصة) : أباح الإسلام للمسلم حق التملك بحكم الاستخلاف علىٰ الأرض فهو مستخلف علىٰ الأرض لاستعمارها واستغلال خيراتها لمصلحة نوعه ، لكن أصل الاستخلاف في الإسلام ليس للفرد إنما للأمة والجماعة . قال تعالىٰ : ﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ۖ ﴾ [الحديد : ٧] . وقال تعالىٰ : ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ ﴾ [النساء : ٣٢] . وهذا تقرير لحق الفرد في تملك

ما كسبه بعرقه وجهده . قال ﷺ : « من قُتِل دون ماله فهو شهيد » أخرجه الشيخان . والملكية الفردية تكافىء ما يبذله الإنسان في تعمير الأرض واستغلالها . وبقدر بذله وجهده يكون حظه من هذه الملكية وهو وكيل في هذه الملكية يتصرف فيها بأمر موكله وهو الله سبحانه وتعالىٰ . وحق هذه الوكالة هو القيام بواجبات الإنفاق الخاص علىٰ نفسه وأهله وخاصته ثم القيام بواجبات الإنفاق العام كالزكاة والصدقة والنذور والكفارات وما إلىٰ ذلك . وكذلك ينفق علىٰ أنواع البر المختلفة قال تعالىٰ في حق الأنصار : ﴿ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الحشر : ٩] .

فصفة الإيثار هي التي تميز المسلم وتجعله ينفق علىٰ أوجه الخير ليطهر نفسه بهذا الإحسان وينفي عنها البخل والشح لقوله تعالىٰ : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة : ١٠٣] . ويحق للملكية الفردية المساهمة الفعالة في أنواع الاستثمار المختلفة وجميع ألوان التجارة . وكذلك يحق للملكية الفردية المساهمة في العمل الحر المنتج الصناعي والزراعي ، والاستثناء الوحيد من الملكية الفردية في الإسلام هو أن جزءاً من الملكية العامة لا يحق للفرد أن يمتلكه ولا حتىٰ ملك وظيفة ، ويتمثل ذلك في المرافق العامة الضرورية لحياة المجتمع التي ورد ذكرها في حديث الرسول ﷺ : « المسلمون شركاء في ثلاث : في الكلأ والماء والنار » . وما صارت هذه شركة للناس إلا لأنها من المرافق الحيوية التي لا تصلح للملكية الفردية ، والحكمة من ذلك ألا يترك مورد عام وضروري لحياة كل الناس ، تحت تصرف فردي يخضع لرغبات أحد من الناس إن شاء أمسك وإن شاء أرسل . وللملكية الفردية ضوابط أخرىٰ تقع جلها في دائرة ما أمر به الله وما نهىٰ عنه أي ألا يخرج المسلم عن هذه

الدائرة . وضابط آخر بعد ذلك هو الالتزام بقاعدة لا ضرر ولا ضرار أي ألا تسبب الملكية الفردية ضرراً للملكيات الأخرىٰ ، وإذا أصابها ضرر من الملكيات الأخرىٰ ألا ترد الضرر بضرر مثله بل ترده إلىٰ ولي الأمر .

وتخضع الملكية الفردية لضوابط الإنفاق الإسلامية لكي لا يكون هناك ضرر أو ضرار .

الملكية العامة : المالك فيها هو الأمة بصفتها الاستخلافية ﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد : ٧] . والأمة تملك الرقبة والعين ، قال تعالىٰ : ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ [النساء : ٥] . فجعل الضمير في المال يعود للجماعة (الأمة) وليس للسفهاء ، والذي يتولىٰ أمر هذه الملكية هو الحاكم بصفته الاعتبارية أي باعتباره حاكماً وليس بصفته الشخصية كفرد من أفراد المجتمع . وتتمثل الملكية العامة في :

المعادن والوقود : وهذه أيضاً تخضع للملكية العامة إلا إذا عجزت الدولة عن استخراج المعادن أو الوقود فإنها حينئذ تكلف القطاع الخاص (الملكية الخاصة) باستخراج المعادن أو الوقود بالشروط التي يتفقان عليها .

الغابات جزء أساسي من الملكية العامة ، ويجوز للدولة أن تستقطع منها شيئاً للملكية الخاصة بنفس شروط انتقال الملكية في الأراضي الزراعية علىٰ أن تكون ملك وظيفة فقط ؛ فالملكية العامة علىٰ هذا تشمل القطاعات الأساسية في الاقتصاد القومي ، والقاعدة العامة كل ما لا يستغني عنه المسلمون فهو عام ، هذا بالإضافة إلىٰ القطاع الحديث الذي يسمىٰ القطاع الخدمي الذي يُعنىٰ بالخدمات العامة التي تقدمها الدولة للمواطنين ، وهذا القطاع يقع تحت الإشراف المباشر للدولة ، وللملكية

العامة ، وهي ملك الأمة ، أن تساعد في ترقية وتحسين أدائه .

أما وظائف الملكية العامة فهي :

١ـ إيجاد مصدر عام لتمويل النفقات العامة علىٰ أن يخضع للملكية العامة تحت إشراف الدولة ، والدليل علىٰ ذلك أن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، جعل الأراضي المفتوحة (أراضي السّواد) ملكية عامة وفرض علىٰ استغلالها الخراج الذي تُموَّل به الخزانة العامة وتُغطَّىٰ به النفقات العامة .

٢ـ التوازن الاجتماعي ؛ وهو إجراء توزيعي يهدف إلىٰ إشباع حاجات الفئات الفقيرة ، وهذا له مصدر معروف وهو الزكاة التي تقوم الدولة بتوزيعها لإغناء الفقراء وتحقيق العدالة الاجتماعية .

وطبيعة الملكية العامة أنها ملك لكل فرد فيه حق كما قال عمر بن الخطاب : « ما من أحد إلا وله في هذا المال حق ، أُعْطِيَهُ أو مُنِعَهُ » لكن المالك الحقيقي فيه هو الأمة مجتمعة ، أي إنها تملك الرقبة والعين ويملك الفرد فيها الوظيفة والمنفعة دون الرقبة والعين . أما الدولة فهي التي تقوم بتنمية هذه الملكية وتثميرها بالوكالة عن الأمة .

الملكية المزدوجة ، أو الاقتصاد المختلط : هي في الأصل مزيج من الملكية الخاصة والعامة تعمل جنباً إلىٰ جنب في استثمار الأموال العامة بحيث تقسَّم الأرباح بينهما بنسبة مساهمة كل منهما في الاستثمار ، وتسمَّىٰ هذه بالشركات ، وقد أجازها الإسلام وجعل لها شروطاً تتحقق بها المصلحة الخاصة والعامة وينتفع بها المجتمع وتحفظ حقوق الشركاء في ذات الوقت .

ويمكن أن تأخذ الملكية المختلطة شكلاً آخر هو اشتراك القطاع العام أو الدولة مع القطاع الخاص (الملكية الفردية) في نشاط اقتصادي

بالمساهمة مع احتفاظ كل منهما بنسبة أرباحه حسب الاتفاق ، ويعرف هذا في كثير من دول العالم اليوم بالاقتصاد المختلط ، وهو الذي يميز الاقتصاد الحر عن الاقتصاد المركزي الذي يعتمد علىٰ التخطيط الحكومي أولاً وأخيراً .

ملكية الدولة : المالك الفعلي فيها هو الدولة بشخصيتها الاعتبارية ، وسلطة الدولة في هذه الملكية هي أن ترعىٰ هذه الملكية وتُنميها وتطورها لمصلحة الأمة باعتبار أن الدولة موظفة لدىٰ الأمة وخادمة لها ووكيلة عنها في إدارة الاقتصاد القومي ورعاية الملكيات الخاصة وتشجيعها علىٰ الاستثمار والاتجار والمشاركة الفعلية في النشاط الاقتصادي ، وتسمَّىٰ هذه الوظيفة ملكية الدولة . والدولة تقوم بدور الإشراف الكلي علىٰ الاقتصاد نيابة عن الأمة . والفرق بين ملكية الدولة والملكية العامة هو أن المالك في ملكية الدولة هو الحاكم بصفته الاعتبارية ، والملكية العامة المالك فيها هو الأمة ، والأمة تملك الرقبة والعين لكن الحاكم هو الذي ينوب عنها في تصريف هذه الملكية حسب مقتضيات المصلحة العامة .

وهناك وظائف حددها الشارع الحكيم للحاكم كجمع الزكاة وتوزيعها حسب المصارف التي حددها الشارع ، وهذه من أهم وظائف الدولة لأن القصد من الزكاة هو خلق توازن اجتماعي يضمن للمحتاجين حق العيش الكريم في ظل الدولة الإسلامية بأخذ شيءٍ من فضول أموال الأغنياء ورده علىٰ الفقراء . فالمال في الإسلام مال الله والإنسان مستخلف علىٰ هذا المال بالوكالة ؛ ولذلك ، فإن الغني عندما يخرج شيئاً من ماله للفقير فهو يعطيه من مال الله وليس من ماله الخاص لقوله تعالىٰ : ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [النور : ٣٣] . وإنما آلت إليه الخصوصية بحق العمل والملكية التي هي ملك مؤقت ومحدود بحدود العمل والجهد الذي يبذله في المال . والروح التي يبثها الإسلام في أصحاب الأموال هي روح

الإنسانية المؤمنة التي تجاوزت حدود النفس الضيقة إلىٰ حدود الإيثار والتعاون علىٰ البر والتقوىٰ ، والتآخي في الإسلام الذي يرتفع فوق التآخي في الأرحام والأنساب وفوق الأنانية الضيقة التي لا ترعىٰ إلا المصلحة الشخصية ، تجاوزت حدود كل ذلك إلىٰ رحاب الإنسانية العريضة التي تقدم المصلحة العامة علىٰ المصلحة الخاصة . والحكمة في ذلك هي تحقيق الضمان الاجتماعي لأفراد المجتمع العاجزين عن الكسب والمعوزين الذين لا يكسبون ما يضمن حياة كريمة لهم ولمن يعولون . ومسؤولية الدولة المباشرة هي أن تكفل لهؤلاء حياة حرة كريمة .

والملكية العامة هي التي تحفظ حق الجماعة كلها في الثروة لقوله تعالىٰ : ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر : ٧] . وهذا تأكيد علىٰ وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة المساكين والمحتاجين ليظفر كل أفراد الجماعة بحقهم في الانتفاع بمال الله الذي جعله للأغنياء ولغيرهم أيضاً وليس لهم وحدهم . ولا يكتفي الإسلام بضمان الدولة للمسلمين بل يتجاوز ذلك إلىٰ غير المسلمين ، فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب ، كفلته الدولة الإسلامية وأصبحت نفقته من بيت المال . وللدولة مهمات أخرىٰ في نظام الاقتصاد الإسلامي فهي التي تشرف إشرافاً مباشراً علىٰ قطاع الخدمات ، وإشرافها يضمن للفقراء والمساكين العلاج والتعليم وما يتصل بذلك . والدولة هي التي تقوم بالإشراف علىٰ نظام الحسبة وهي مراقبة الأسواق لكي لا يلجأ التجار إلىٰ الغش والاحتكار والتغرير والتطفيف في المكاييل والموازين ، ويقوم بهذه الوظيفة المحتسب الذي تُعيِّنه الدولة .

وموجز ما تقدم أن نظام الاقتصاد الإسلامي لا يترك الناس لآلية جهاز الأثمان وقوانين العرض والطلب ، تفعل بهم ما تشاء ، لأن الحياة ليست مادة فقط ولا روحاً فقط بل هي مزيج من المادة والروح ، فالآلية تصلح

لحياة مادية ليس فيها شيء غير المادة ، أما الحياة الإنسانية فهي حياة تتصل فيها المادة بالروح ولا تنفصل عنها . فالناس يشبعون حاجاتهم المادية لكنهم لا يتجاهلون نداءات الأرواح الأخرىٰ التي لا تجد ما يشبع حاجاتها المادية ، ولا تجد ما تنفق ولا ما تستهلك ، فالنظام الإسلامي يسعىٰ لسد الاحتياجات الدنيا للفقراء من الطعام والكساء والتعليم والإسكان والنقل والتسهيلات الطبية ليؤمِّن كفايتهم ويحقق كرامتهم باعتبارهم خلفاء الله في الأرض ولا يترك الغالبية العظمىٰ من المجتمع تنفق ساعات طويلة في العمل لاستيفاء ضرورياتها ، فلا يبقىٰ لديها فسحة من الوقت ولا قليل من الفائض من الموارد يمكنها من الاستجمام ، أي الارتقاء الفكري والأخلاقي ، بينما يثري البعض دون جهد يذكر .

إن التفاوت الاجتماعي والاقتصادي يوجد هوّة بين الأغنياء والفقراء تتسع باستمرار ، وتؤدي إلىٰ إضعاف أواصر الأخوة بين الناس ، وتؤدي إلىٰ التدابر والتباغض والتشاحن دونما سبب إلا سبب واحد هو أن فلاناً غني موسر يملك المال وفلان يعمل بعرق جبينه ولا يملك إلا جهده وعرقه . وهذه هي الهوة التي يريد الإسلام أن يسدها إلىٰ الأبد ويجعل المال والعمل وسيلة تلاحم وتواصل لا وسيلة تدابر وتنافر . فالسلطة الإسلامية العليا إذن لها حق التدخل والطاعة ، لحماية المجتمع ولتحقيق التوازن الإسلامي ، علىٰ أن يكون هذا التدخل من دائرة الشرعية الإسلامية ، فلا يجوز للدولة أو ولي الأمر أن يحلِّل الربا ، أو يجيز الغش ، أو يعطل قانون الإرث ، أو يلغي ملكية ثابتة في المجتمع علىٰ أساس إسلامي ، وإنما يُسمح لولي الأمر في الإسلام ، أن يتدخل فيها ، فيمنع منها أو يأمر بها وفقاً لمصلحة المجتمع ، فإحياء الأرض ، واستخراج المعادن وشق الأنهار ، وغير ذلك من ألوان النشاط الاقتصادي والاتجار ، كل هذه الأعمال مباحة سمحت بها الشريعة بصفة عامة

ووضعت لكل عمل نتائجه الشرعية التي تترتب عليه ، فلولي الأمر الحق في أن يمنع القيام بشيء من تلك التصرفات أو يأمر به في حدود صلاحياته الإسلامية .

الحرية الاقتصادية :

الحرية الاقتصادية في الإسلام تقوم علىٰ أساس من الحرية الإنسانية ، لأن الإنسان إذا لم يملك حريته ـ حرية القول والفعل ـ فهو لا يستطيع أن يملك حرية التصرف الاقتصادي . والحرية بهذه الصفة حق يكتسبه الإنسان بدخوله في الإسلام ونطقه بالشهادة . فشهادة أن لا إله إلا الله فيها تحرير للإنسان من العبودية لغير الله وهي أعلىٰ درجات الحرية . إذ إن الإنسان قد تحرر من الدون وعبّد نفسه للعلي الكبير الذي له الأسماء الحسنىٰ والصفات العُلىٰ ولا إله غيره ولا معبود بحق سواه . فالحرية الحقة المطلقة له وحده . وقد ورد شاهد في القرآن علىٰ الحرية الاقتصادية يدل على أنها فرع من الحرية الإنسانية ، قال تعالىٰ : ﴿ ۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل : ٧٥] . إن الحرية الاقتصادية لا تتبلور في التطبيق والممارسة ما لم توافق الحرية الإنسانية ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، فالذي لا يملك حرية التصرف أي الحرية الإنسانية لا يستطيع أن يمارس النشاط الاقتصادي الحر . لكن الحرية الإنسانية ليست مطلقة لأنها إنسانية محدودة بوجود الإنسان الجسمي المادي وتركيبه العقلي النفسي وبيئته المادية . وهذا ببساطة يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يمارس وجوده وحريته إلا في هذا الإطار المحدود لوجوده الإنساني . وداخل هذه الحدود يقوم النشاط الاقتصادي الإسلامي بالوفاء بحاجات الإنسان المختلفة من الطيبات المباحة والمتاحة ، الضرورية منها والكمالية .

وبالنسبة للنظام الاقتصادي الإسلامي يقع هذا الإطار في دائرة ما أباح الله وأحل من الطيبات ، ولا يقوم النشاط الاقتصادي في غيرها من الخبائث والمحرمات . وهذا هو أحد ضوابط الحرية الاقتصادية في النظام الإسلامي ، وهناك ضوابط للحرية الاقتصادية كثيرة تتمثل في حديث الرسول ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » فهذا الحديث يضع شرطاً لحماية التملك والاتجار هو عدم إلحاق الضرر بالآخرين وألا يُردَّ الضرر بضرر مثله ، وهذا هو الضِّرار . ومن ضوابط الحرية تدخُل الدولة في النشاط الاقتصادي . انظر : **الملكية الحكومية** .

فالحرية الاقتصادية في الإسلام هي أساس النظام الإسلامي ، وهي التي تميز نظام الإسلام الاقتصادي عن النظام الرأسمالي الذي يتقيد فقط بقوانين العرض والطلب والقوانين الوضعية التي تمنع السرقة والنهب المُسلَّح والقتل وما إلىٰ ذلك . وكذلك تميز الحرية النشاط الاقتصادي الإسلامي عن النظام الشيوعي الذي يمنع الحرية أولاً وأخيراً ، ولذلك يعتمد النظام علىٰ تخطيط الحكومة المركزية ، إذ إنه اقتصاد أوامر وليس اقتصاداً حراً . فالنظام الاقتصادي الإسلامي علىٰ هذا نسيج وحده لأنه يحمل مقومات الاقتصاد الإنساني التكافلي التعاوني التي تفتقر إليها النظم الاقتصادية المعاصرة .

التكافل الاجتماعي :

إن الملكية العامة التي تحقق هدف الاقتصاد الإسلامي الكبير في تحقيق التكافل الاجتماعي ، وذلك عن طريق التوازن الاجتماعي الذي تقوم به الدولة بالوكالة عن الأمة ، غير أن الزكاة هي التي يُعوِّل عليها النظام الاقتصادي الإسلامي في نقل الفقراء من حالة الفقر إلىٰ حالة الغنىٰ ، ومن حد الكفاف إلىٰ حد الكفاية . فالزكاة هي قَدْر معلوم يأخذه

الحاكم بصفته الاعتبارية من فضول أموال الأغنياء ويرده على الفقراء . وقد ورد ذلك في قول الله تعالىٰ : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾ [التوبة : ١٠٣] . وفي قوله تعالىٰ : ﴿ وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج : ٢٤ـ ٢٥] . وقد أمر الرسول ﷺ معاذ بن جبل عندما أرسله إلىٰ اليمن أن يأخذ صدقة من فضول أموال الأغنياء ويردها إلىٰ الفقراء . فإخراج الزكاة هو الذي يخرج الفقير من حد الكفاف ـ حيث لا يملك القدرة الشرائية ، وحيث يكون الحد الاستهلاكي عنده صفراً ، وحيث تكون الحاجة عنده إلىٰ ضروريات العيش كبيرة جداً ـ إلى حد الكفاية ، حيث تتوفر لديه القدرة الشرائية ويستطيع أن يساهم في الدورة الاقتصادية ، إذ إنه يصبح مستهلكاً يحسب له حساب في الطلب الفعال وهو الطلب الذي تسنده قوة شرائية . وليس القصد من الزكاة هو سد حاجات الفقراء وإشباعها لبعض الوقت فقط ، ولكن القصد منها هو إخراجهم من الفقر علىٰ الدوام ، وذلك بتمليكهم الوسائل التي تحميهم من التردي في الفقر مرة أخرىٰ وتنقلهم من الكفاف إلىٰ الكفاية . وليست الكفاية إشباع حاجات الفقير الضرورية فقط بل تتجاوز ذلك إلىٰ توفير الكماليات .

إن هدف الزكاة هو إغناء الفقراء بالكلية وإخراجهم من الكفاف والحاجة إلىٰ الكفاية الدائمة ، وذلك بتمليك التاجر متجراً وما يلزمه ويتبعه وتمليك الزارع ضيعة وما يلزمها وما يتبعها . وهي بهذا تعمل علىٰ تقليل عدد الأجراء ، والزيادة في عدد الملاك ، ويحصل بهذا ، التوازن الاقتصادي والاجتماعي العادل ، ومقتضىٰ هذا أن يشترك الناس في الخيرات والمنافع التي أودعها الخالق في هذه الأرض ولا يقتصر تداولها علىٰ الأغنياء وحدهم .

إن النظام الاقتصادي الإسلامي لا ينكر التفاوت بين الناس في

المعايش والأرزاق ، لأنه يعود إلىٰ تفاوت فطري في المواهب والقدرات ، والاعتراف بهذا التفاوت ليس معناه أن يجعل الإسلام الغني يزداد غنىً والفقير يزداد فقراً ، فتتسع المسافة بين الفريقين ، ويصبح الأغنياء طبقة كتب عليها أن تعيش في أبراج من العاج ، تتوارث النعيم والغنىٰ ، ويمسي الفقراء طبقة كتب عليها أن تموت في أكواخ البؤس والحرمان . بل أراد الإسلام من الزكاة أن تكون وسيلة للتقريب بين الأغنياء والفقراء في الأرزاق ، وإلا فإنه لا فرق بينهما في الإنسانية وفي المكانة الاجتماعية ، بل قد يكون الفقير أشد تميزاً من الغني عند الله وعند الناس ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات : ١٣] وبالإضافة إلىٰ دورها في التكافل الاجتماعي فإن للزكاة وظائف اقتصادية واجتماعية أخرىٰ ، منها :

تأمين الإنتاج وزيادته : فقد جعل الإسلام الغارمين أحد مصارف الزكاة قال تعالىٰ : ﴿ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ ﴾ [التوبة : ٦٠] . ومن جملة الغارمين من اقترض مالاً للإنتاج والاستثمار ومن اشترىٰ سلعاً بأجل ولم يستطع الوفاء بالدَّيْن . وضمان توفية ثمن السلع المبيعة وضمان رؤوس أموال الإنتاج يضمن استمرار الإنتاج وزيادته بازدياد المساهمين في الإنتاج من غير أصحاب الأموال .

كما تضمن الزكاة لأرباب الأموال الذين أقرضوا أموالهم آخرين لاستثمارها ـ وأعسر المدينون لما حل بهم من خسائر ـ الوفاء بهٰذه القروض ، لأن المدينين يصبحون من المستحقين للزكاة من سهم الغارمين . وبهذا تشجع الزكاة أرباب الأموال علىٰ التوسع في الإقراض وتمويل العمليات الإنتاجية لأنهم يعلمون أن حقوقهم سترد إليهم من مصدر ثابت معلوم هو الزكاة ، وهذا هو ما يسمىٰ في المصارف بالائتمان ويسميه نظام الإسلام الائتمان أو القرض الحسن .

محاربة البطالة : إن الزكاة لا تعطىٰ إلا للفقراء والمحتاجين ولا تعطىٰ للقوي لقوله ﷺ : « لا تحل الصدقة (أي الزكاة) لغني ولا لذي مرة سوي » ، وهذا يعني أن الزكاة لا تحل للقوي الذي يستطيع أن يكسب من عمل يده . وتشجع الزكاة أصحاب الأموال علىٰ استثمار أموالهم وزيادة ما عندهم حتىٰ لا تأكل الزكاة جميع ما عندهم من فضول الأموال وقد ورد عن عمر رضي الله عنه قال : (ابتغوا بأموال اليتامىٰ لا تأكلها الصدقة) . رواه الدارقطني والبيهقي .

فالزكاة تساعد من جهة علىٰ حركة رؤوس الأموال ، ومن جهة أخرىٰ تساعد في النشاط الاقتصادي بزيادة عمل المنظمين أو مديري الأعمال وزيادة قطاعات الإنتاج من العمال والموظفين ، وبصفة عامة تساعد علىٰ زيادة الأيدي العاملة بزيادة الإنتاج والمنتجين ، وبهذا تساعد في محاربة البطالة . وإذا علمنا أن محاربة البطالة هدف من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي فينبغي ـ بناء علىٰ ذلك ـ أن تسعىٰ الدولة الإسلامية لتحقيق العمالة الكاملة بحيث تشمل تشغيل جميع الراغبين في العمل سواء في أعمال كسبية (أي منتجة اقتصادياً) أو في أعمال خدمية ، فواجب الدولة إذن تأمين العمالة الكاملة لجميع الراغبين في العمل .

الإنتاج والتنمية الاقتصادية :

تعني التنمية الاقتصادية عند كثير من الاقتصاديين تحقيق معدلات عالية من الدخل القومي لزيادة دخل الفرد من الناتج القومي بحيث يهدف ذلك إلىٰ تحقيق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للجميع ، وفي نظام الاقتصاد الإسلامي ، لابد أن يتقيد ذلك بشريعة الحرام والحلال وبضوابط الحرية الاقتصادية التي يخضع لها نظام الإسلام الاقتصادي . والوصول إلىٰ هذا الهدف الاقتصادي لا يمكن تحقيقه دون العمل علىٰ

زيادة الإنتاج القومي وإنتاج المؤسسات الخاصة . لم يترك النظام الاقتصادي في الإسلام الإنتاج لجهاز الأثمان بل أخضعه للقيم العقائدية الأخلاقية التي يقوم عليها النظام الإسلامي نفسه ، فلابد أولاً أن تقوم المؤسسات الإنتاجية علىٰ أساس أخلاقي ، فتبتغي الكسب الحلال نوعاً وكماً ، فلا يكون الإنتاج في المحرمات من المطعم والملبس والمركوب ، ويتقيد أيضاً بكيفية مباحة مشروعة كأن يكون مرابحة أو مضاربة أي مشاركة أو أية صيغة من صيغ الشركات الإسلامية المباحة ، وألا يمارس المنتجون أنواع الربا المختلفة وأن يتوخوا الربح الحلال والتنافس الشريف ، خلافاً لما يقوم به المرابون الرأسماليون الذين يسعون إلىٰ الربح فقط والمزيد من الربح للمؤسسة الخاصة ولا يضعون اعتباراً لأية مواضعات أخرىٰ اجتماعية كانت أو اقتصادية .

وعناصر الإنتاج هي الطبيعة والعمل ورأس المال والتنظيم ، ويرىٰ بعض علماء الاقتصاد الإسلامي أن عائد الإنتاج يعود علىٰ العمل بالأجور وعلىٰ رأس المال بالربح ، لأن الطبيعة عندهم تقع ملكيتها في توزيع ما قبل الإنتاج وللمنتج منهما المنفعة غير العين والرقبة ، فهو يملك منها الوظيفة فقط . أما التنظيم فهو عمل وعائده هو الأجر إلا إذا كان المنظّم مساهماً في رأس المال فإن له نصيباً من الربح . ولا يخضع الإنتاج في الإسلام للمعدلات المادية كما هو الحال في النظام الرأسمالي بل يراعي دالة المصلحة الاجتماعية وقد يقدم المصلحة العامة علىٰ المصلحة الخاصة إذا دعت الظروف لذلك .

التوزيع والتبادل :

التوزيع العادل يقوم علىٰ أساس احترام الجهد البشري ، يشحذ الهمم ويؤدي إلىٰ إنتاج أفضل كماً ونوعاً، والإنتاج الأكبريؤدي إلىٰ نصيب أكبرمن

الرفاهية . أما التوزيع غير العادل فيؤدي إلىٰ تراكم الفروق بين الطلب الكلي والاستهلاكي والاستثماري ، وبين إنتاج السلع والخدمات المختلفة ، الاستهلاكية والاستثمارية ، مما يؤدي إلىٰ تقلبات النشاط الاقتصادي والأمراض الاجتماعية التي تنجم عن ذلك . وهذا النمط من التوزيع يثبط همم المشتغلين بالإنتاج ويجعلهم لا يقبلون علىٰ أعمالهم بالقدر الضروري الذي يزيد في الناتج القومي ويؤدي إلىٰ استغلال الموارد المتاحة الاستغلال الأمثل . وأساس التوزيع العادل في الإسلام يقوم علىٰ التوفيق بين المصالح الفردية والمصالح العامة الاجتماعية ، ويقوم علىٰ الدعامة الأخلاقية للنظام الإسلامي وهي الدعوة إلىٰ التعاون والتكافل .

إن الزكاة هي أداة الإسلام التي ترمي إلىٰ إعادة توزيع الثروة ، وعلىٰ هذا يترتب توزيع الدخول الفردية حسب الطلبات الاقتصادية والاجتماعية ، ولا يتم التوزيع التلقائي حسب أولويات السوق كما هو الحال في النظام الرأسمالي ، أو حسب العمل فقط ، كما هو الحال في النظام الاشتراكي . والملاحظ أن آلية نظام السوق لا تعتد بالفروق الاجتماعية ولا تهتم بإعادة التوازن الاقتصادي والاجتماعي ، كذلك جعلت مادية علاقات الإنتاج في النظام الاشتراكي الفرد الحر كماً مهملاً وسط إيقاع علاقات الإنتاج المادية .

أما التبادل في نظام الاقتصاد الإسلامي فقد اهتم به الإسلام ووضع له الرقباء في نظام الحسبة وهو نظام مراقبة الأسواق وقنّن قواعد التبادل ، وجعله منفعة متبادلة بين البائع والمشتري يحقق كل منهما أقصىٰ منفعة بقيمة مجزية للطرفين . وجعل الإسلام للتبادل قواعد يراعيها البائع والمشتري ، ومن هذه القواعد :

١ ـ أن الإسلام منع تداول السلع الضارة أو التي لا منفعة فيها . وقد

ورد في حديث الرسول ﷺ : « إن الله حرم الخمر وثمنها ، وحرم الميتة وثمنها ، وحرم الخنزير وثمنه » .

٢ـ منع الإسلام الغش . ورد في صحيح مسلم ، قوله ﷺ : « من حمل علينا السلاح فليس منا ومن غشنا فليس منا » .

٣ـ منع الإسلام الغَرَر وما شابهه . فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « نهىٰ رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر » . صحيح مسلم . وبيع الغرر هو كما يقول الفقهاء : « التردد بين أمرين ليس أحدهما أظهر » ـ مثال ذلك :

أ ـ أن يغري البائع الثمن والمُثمّن ، لأن جهلهما غرر .

ب ـ أن يحدد زمن البيع كبعتك إذا جاء رأس السنة .

ج ـ أن يعلق البيع علىٰ رضا شخص ، كبعتك إذا رضي زيد .

د ـ وبيع المجهول غرر كبيع السمك في الماء ، والطير في الهواء وهكذا .

٤ـ ألغىٰ الإسلام التدخل غير المشروع بين البائع والمشتري . قال رسول الله ﷺ : « لا يسم المسلم علىٰ سوم أخيه » صحيح مسلم . وقال : « لا يتلقىٰ الركبان لبيع ، ولا يبيع بعضكم علىٰ بيع بعض ، ولا تناجشوا ، ولا يبع حاضر لباد ، ولا تصَرُّوا الإبل والغنم ، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر » . رواه مسلم . ومعنىٰ لا يتلقىٰ الركبان لبيع هو استقبال البضاعة خارج السوق لأن هذا فيه تضييع لمصلحة البائع والمشتري الذي ينتظر البضاعة في مكان البيع ، أما النجش فهو المزايدة في السعر بدون نية الشراء لرفع سعر السلعة . أما النهي عن بيع البادي أي القادم من البادية للحاضر أي الحضري لجهل الأول بالسوق ، وتصرية

الإبل والغنم أي يمسك عن الحلب فلا يحلبها حتىٰ يكبر ضرعها ، فمن اشتراها وهي مُصَرَّاة جاز له أن يحلبها ، وهو بالخيار بعد ذلك فإن رضي بها أمسكها وإن لم يرض ردها إلىٰ صاحبها ومعها صاعٌ من تمر عوضاً عما أتلفه من لبنها . وهذا فيه إغلاق لباب الظلم وإظهار لعدل الإسلام .

٥ـ وأوصىٰ الإسلام بتيسير سبل التبادل ، وذلك بضبط المقاييس والمكاييل قال تعالىٰ : ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝١ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين : ١ـ ٣] .

٦ـ ضمان حقوق أطراف التعامل : قال تعالىٰ : ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة : ١] . وفي الحديث : « المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً حرَّم حلالاً أو أحل حراماً » . رواه الدارقطني والحاكم .

٧ـ والقاعدة الكبرىٰ هي أن الدولة تقوم بمراقبة التبادل وتقيم نظام الحسبة وتُعيِّن المحتسب بحيث لا يختل التبادل في الأسواق ولا يظلم أحدٌ أحداً . فتحفظ بذلك توازن السوق وتحفظ أخلاق الإسلام .

❊ ❊ ❊

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

عرض كتاب

إغاثة الأمة بكشف الغمّة[1]

(أو تاريخ المجاعات في مصر)

المؤلف : تقي الدين أحمد بن علي المقريزي

المقدم : د . بدر الدين السباعي .

المحقق : الأستاذ عبد النافع طليمات .

الناشر : دار ابن الوليد ـ حمص[2] . السنة : ١٩٥٦م .

إذا كان ابن خلدون (٧٢٣ ـ ٨٠٨هـ = ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) سبق كلاً من آدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) وريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣م) ، واستحق أن ينتزع لقب « أبي الاقتصاد » في نظر البعض ، فلا شك أن المقريزي (١٣٦٤ ـ ١٤٤١م) ، بسبقه لأصحاب النظرية الكمية في النقد ، وكان رائدهم جان بودان Jean Bodin الفرنسي (١٥٣٠ ـ ١٥٩٦م) ، استحق لقب « أبي النقود » . ولعله أول من تكلم عن أثر السياسة النقدية في الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية (التضخم والأسعار) ، وأول من ربط بين السياسة النقدية والتقلبات الاقتصادية fluctuations économiques (الأزمات والمجاعات) . ولم تتوقف نظريته علىٰ الأفق الاقتصادي فحسب ، بل صاغ شروحه الأولىٰ للظواهر النقدية ضمن إطار سياسي واقتصادي واجتماعي ونفسي وأخلاقي شامل .

---

(١) منشور في مجلة الاقتصاد ، دمشق ، العدد ١٧٣ ، حزيران ١٩٧٨م ، ص٨٧ ـ ٩٦ .
(٢) نشره أيضاً محمد مصطفىٰ زيادة ، وجمال الدين الشيال ، القاهرة ، ١٩٤٠م .

وربما كان من المفيد أن نقارن أفكاره بأفكار نيقولا أوريم Nicolas Oresme الفرنسي (١٣٢٠ ـ ١٣٨٢م) الذي كتب مؤلفاً عن النقود : أصلها وطبيعتها واختلافها (تغيرها).

De l'origne, nature et mutation des monnaies

المؤلف :

المقريزي (نسبة إلىٰ حارة المقارزة في بعلبك ، بلد أبيه وجده) مؤرخ كبير ذو نزعة اقتصادية نقدية ، ولد في عام ٧٦٦هـ = ١٣٦٤م وتوفي في عام ٨٤٥هـ = ١٤٤١م في القاهرة عن عمر ناهز الثمانين . اهتم بالتعرف علىٰ أعلام عصره للتلقي عنهم وتوسيع معارفه . عاصر دولة المماليك البحرية التي امتد حكمها في مصر مائة وستة وثلاثين عاماً (٦٤٨ ـ ٧٨٤هـ) ودولة المماليك البرجية التي دام حكمها مائة وتسعة وثلاثين عاماً (٧٨٤ ـ ٩٢٣هـ) .

يقول المقريزي في خططه ٢/ ٢١٤ : « وصارت المماليك السلطانية أرذل الناس وأدناهم وأخسهم قدراً وأشحهم نفساً ، وأجهلهم بأمر الدنيا ، وأكثرهم إعراضاً عن الدين . ما فيهم إلا من هو أزنىٰ من قرد ، وألصّ من فأرة ، وأفسد من ذئب . لا جرم أن خربت أرض مصر والشام من حيث يصب النيل إلىٰ مجرىٰ الفرات ، بسوء إيالة الحكام (= اختيارهم للولاة) ، وشدة عبث الولاة ، وسوء تصرف أولي الأمر » . . .

ولي المقريزي حسبة القاهرة والوجه البحري عدة مرات ، فكان يشرف علىٰ الأسواق وأحوال التجار والباعة والحمالين ، ويحرص علىٰ مراقبة دار العيار التي تعير فيها المكاييل والموازين .

رحل إلىٰ دمشق ، وأقام فيها عشر سنوات ، وتولىٰ عدداً من الوظائف الإدارية والتدريسية والقضائية . ثم عاد إلىٰ القاهرة ليتفرغ للبحث

والكتابة ، ولتكون مؤلفاته مرجعاً كبيراً في تاريخ مصر السياسي والاجتماعي والاقتصادي .

من مؤلفاته :

- إغاثة الأمة بكشف الغمة .

- شذور العقود في ذكر النقود : وهي رسالة في ٣٠ صفحة كتبها لتكون فصلاً من فصول كتابه « إغاثة الأمة » ، ثم جعلها بعد ذلك كتاباً مستقلاً .

- المكاييل والموازين الشرعية : منها نسخة في ليدن ، وأخرىٰ في دار الكتب المصرية (١٨ صفحة) .

- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : ويعرف بخطط المقريزي ، ٤ أجزاء .

- المقفىٰ أو التاريخ الكبير : وهو تاريخ الأمراء والكبراء الذين حكموا مصر وعاشوا فيها ، ١٦ مجلداً .

- عقد جوهر الإسفاط في ملوك مصر والفسطاط .

- اتعاظ الحنفا بأخبار الفاطميين الخلفا : وهو تاريخ الدولة الفاطمية منذ نشأتها في المغرب إلىٰ عصر المعز لدين الله .

- السلوك لمعرفة دول الملوك : وهو كتاب في تاريخ دولة المماليك في مصر حتىٰ قبيل وفاته ، عدة أجزاء .

- دور العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة : ٣ مجلدات .

وكثير غيرها . . .

سبب تأليف الكتاب :

قيل إن السبب الذي دفع المقريزي إلىٰ وضع هذا الكتاب هو فقده وحيدته عام ٨٠٦هـ ، إثر إصابتها بالطاعون الوبيل الذي أعقب إحدى فترات المجاعة الطويلة التي حلت بمصر بين عامي ٧٩٦ـ٨٠٨ هـ .

لكن الأرجح أن الذي دفعه إلىٰ تأليف الكتاب هو ما ذكره في مقدمته أنه « لما طال أمد هذا البلاء المبين ، وحلّ فيه بالخلق أنواع العذاب المهين ، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضىٰ مثلها ، ولا مرّ في زمن شبهها ، وتجاوزوا الحدّ فقالوا : لا يمكن زوالها (. . .) . وذلك أنهم قوم لا يفقهون ، وبأسباب الحوادث جاهلون ، ومع العوائد (= العادات) واقفون ، ومن روح الله آيسون .

ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلىٰ نهايته ، وعرفه من أوله إلىٰ غايته ، علم أن ما بالناس سوىٰ سوء تدبير الزعماء والحكام ، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد . . . إلا أن ذلك يحتاج إلىٰ إيضاح وبيان . . . فعزمت علىٰ ذكر الأسباب . . . وكيف تمادىٰ بالبلاد والعباد هذا المصاب . . . راجياً من الله سبحانه أن يوفق من أسند إليه أمور عباده ، وملّكه مقاليد أرضه وبلاده ، إلىٰ ما فيه سداد الأمور ، وصلاح الجمهور ، إذ الأمور كلها وجلّها ، إذا عرفت أسبابها ، سهل علىٰ الخبير صلاحها » .

الكتاب :

كتب المقريزي كتابه هذا في عام ٨٠٨هـ . بدأ فيه بسرد المجاعات التي نزلت بمصر قبل الإسلام وبعده ، أي منذ أقدم العصور حتىٰ سنة ٨٠٨ هـ . وذكر ما يقرب من عشرين مجاعة ، خمس منها قبل الإسلام ،

وخمس عشرة بعده . إن هذه إلا أمثلة توسع بها كلما اقترب من عصره .

ثم انتقل إلىٰ ذكر الأسباب (آفات سماوية، فساد إداري، خلل نقدي).

يقع الكتاب في ٨٧ صفحة ، عدا مقدمة الدكتور السباعي ٢٧ صفحة ، موزع علىٰ :

- مقدمة : صفحتين .
- وفصل تمهيدي : صفحتين .
- وفصل موسع في تصوير عدد من المجاعات التي حلت بمصر : ٣٤ صفحة .
- وفصل في بيان أسبابها : ٢٢ صفحة .
- وفصل للتوسع في المشكلة النقدية : ١٠ صفحات .
- وفصل في بيان آثار التضخم علىٰ الفئات الاجتماعية : ٤ صفحات .
- وفصل في ذكر نبذ من أسعار ذلك الزمان : ٤ صفحات .
- وفصل في بيان العلاج وسبيل الخلاص (اصلاح السياسة النقدية): صفحتين.
- وفصل ختامي في بيان محاسن هذا العلاج المقترح والتدبير الواجب اتخاذه (انفراج الضائقة وعودة الرخاء ، أو إغاثة العباد وعمارة البلاد) : ٥ صفحات .

أفكار الكتاب :

تحت هذا العنوان المسجّع « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ينطوي كتاب في السياسة والاقتصاد والنقود والتاريخ ، في نظرة شمولية تحتويها مقدمة وثمانية فصول .

يبدأ الفصل الأول بذكر قاعدة نفسية تقوم علىٰ ضرورة التمييز بين

الحس والحقيقة من حيث الحكم . ذلك أن الإنسان يتصور في الوهم الحالة المستقبلة خيراً من الحالة الحاضرة ، لأن ملالة الحاضر تزين له حلاوة المستقبل . لذا يبقىٰ الحاضر منقوصاً حقه أبداً ، لأن القليل من شره يرىٰ كثيراً ، فقليل من المشاهدة أرسخ من كثير من الخبر ، ومقاساة اليسير أشق علىٰ النفس من تذكر الخطير .

يتوجه المؤلف إلىٰ من ضاق ذرعاً بحوادث زمنه ، فزعم أن الحوادث والكوارث صعبة عليه ، وأنها بالمقارنة أصعب من تلك التي مضت ، مع أنها في الحقيقة ليست من شدة الزمان، بل من ضعف الصبر وقلة الاحتمال .

ولهذا يذكر المؤلف من أزمات الماضي (الغلوات[١] والمجاعات) ما يتضح به أنها كانت أشد من محن الحاضر بأضعاف مضاعفة ، وإن كانت هذه المحن مشاهدة وتلك خبراً . ويؤكد قبل بيان ذلك أن الماضي المسموع لا يقع في القلب موقع الحاضر المشاهد ، وإن كان الماضي كبيراً والحاضر صغيراً . . .

وفي الفصل الثاني يتوسع المؤلف في سرد حكايات المجاعات الكبرىٰ ، ضمن دورات البلاء بين الغلاء والرخاء ، معتمداً علىٰ كتاب إبراهيم بن وصيف شاه في أخبار مصر لما قبل الإسلام .

ويعرج هنا علىٰ ذكر أسباب الغلاء : ارتفاع الأمطار ، والعواصف ، قلة ماء النيل ، الطوفان ، الظلم والهرج[٢] ، جدب الأرض، وفساد

---

(١) ربما كان الصواب أن يقول المؤلف بدل « غلوات » « غلاءات » أو « أغلية » ج غلاء : ارتفاع السعر . لأن الغلوات (بفتح الغين واللام) هي الغلاء (بكسر الغين) وهما جمع غلوة (بفتح فسكون) : مقدار رمية سهم ، وتقدر بثلاثمائة ذراع إلىٰ أربعمائة . يقال : غلا السهم : ارتفع في ذهابه وجاوز المدىٰ ، وكذلك الحجر . وكل مرماة من ذلك غلوة . وكله من الارتفاع والتجاوز ، لأن أصل الغلاء الارتفاع ومجاوزة القدر في كل شيء . .

(٢) الهرج : الفتنة والاختلاط ، شدة القتل وكثرته .

الزروع، كثرة الدود والفأر والحشرات، النهب، الحروب، الحرائق، تعطيل بعض الأراضي الصالحة للزراعة، انتشار الأمراض والأوبئة. لهذا كله «ينزع»[1] السعر ويعظم الغلاء.

ويصور المجاعة بالغلاء والجدب وهلاك الزروع والأشجار، وفقدان الحبوب والثمار، ونفوق (= موت) الحيوان، واختفاء المواد والأقوات والسلع والأرزاق.

وذكر، قبل الإسلام، غلاء قضىٰ عليه «يوسف» بتنبؤه وخطته وأمانته وعلمه وحسن تدبيره[2]، وغلاء وقع في عهد الطاغية فرعون عبر

(١) ربما استعار هذا التعبير من النزع (بسكون الزاي) : قلع الحياة. فلان ينزع نزعاً إذا كان في السياق عند الموت. ويكون معنىٰ ينزع السعر هنا: أي يشتد علىٰ الناس كاشتداد النزع علىٰ المحتضر. أو هو من نزع القوس: جذب وتره بالسهم، مما يدل علىٰ ارتفاع السعر وتوتره. وأياً ما كان الأمر فإن أصل النزع: الجذب والقلع. نزعت الشيء من مكانه نزعاً: قلعته، مما يدل علىٰ انفلات السعر وتحوله عن مستواه الطبيعي.

(٢) يذكر لنا القرآن أن يوسف عليه السلام قد استشير من قبل رسول الملك: ﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٤٦﴾ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ ﴿٤٨﴾ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: ٤٦-٤٩].

ولا يخفىٰ ما في هذه المشورة الاقتصادية من تنبؤ اقتصادي، وخطة سبعية (لسبع سنوات) تركّز علىٰ تخفيض الاستهلاك وزيادة الادخار والمخزون، من أجل الاحتياط للطوارىء: الأخذ من السبع السمان للسبع العجاف. هذه الخصائص (العلم والصدق) جعلت من يوسف وزيراً جمع في عهده بين مهام التخطيط والتموين: ﴿وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ ﴿٥٤﴾ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٤-٥٥].

وراجع القصة أيضاً في «العهد القديم»، سفر التكوين، الإصحاح الحادي والأربعين.

عنه القرآن بقوله تعالىٰ : ﴿ وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُۥ وَمَا كَانُوا۟ يَعْرِشُونَ ﴾[1] [الأعراف : ١٣٧] ، وقوله تعالىٰ : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾[2] [الأعراف : ١٣٠] .

وبعد الإسلام ، يذكر أن أول غلاء وقع بمصر كان في سنة ٨٧هـ ، والأمير يومئذ عبد الله بن عبد الملك بن مروان ، وهو الذي حوّل دواوين مصر من القبطية إلىٰ العربية ، فتشاءم الناس وتطيروا لأنه أول غلاء وأول شدة عانىٰ منها المسلمون بمصر .

وفي الفصل الثالث يبين المقريزي أسباب المحن التي استمرت طيلة هذا الزمن ، فيذكر أن الغلاء سببه ، علىٰ ما عرف من أحوال الوجود وطبيعة العمران ، وعلم من أخبار البشر ، ما يحدث من آفات سماوية في غالب الأمر ، كقصور جري النيل بمصر ، وعدم نزول المطر بالشام والعراق والحجاز وغيره ، أو آفة تصيب الغلال من سمائم[3] تحرقها ، أو رياح تهيّفها[4] أو جراد يأكلها ، وما شابه ذلك . ثم يعقب بقوله : هذه عادة الله تعالىٰ في الخلق ، إذا خالفوا أمره وأتوا محارمه ، أن يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم : انصرافهم عن الحلال إلىٰ الحرام ، وعن الطيب إلىٰ الخبيث ، وعن المفيد النافع إلىٰ الضارّ المؤذي ، وعن الإنتاج إلىٰ القعود ، وعن العمل إلىٰ الكسل ، وعن الجهاد إلىٰ الترف واللهو ،

---

(١) يعرشون : يبنون .

(٢) ج سنة : وهي هنا الجدب والقحط . والسنة أكثر ما تستعمل في الحول الذي فيه الجدب . يقال : أَسْنَتَ القوم : أصابتهم السنة .

(٣) السمائم : جمع سموم (بفتح السين) : الريح الحارّة تهب غالباً بمصر في شهر مايو (أيار) ، وتكون غالباً بالنهار .

(٤) هاف : أصابته الهيف فعطش . الهيف (بفتح فسكون) : ريح حارّة نكباء تيبّس النبات ، وتعطّش الحيوان ، وتنشّف المياه .

وعن التعاون والتحابب إلىٰ التباغض والتحاسد ، وعن الصدق والإخلاص إلىٰ الكذب والنفاق . . .

ثم ينتهي إلىٰ السنة التي يكتب فيها فيقول : « ونحن الآن في أوائل سنة ثمان وثمانمائة ، والأمر فيها من اختلاف النقود[١] ، وقلة ما يحتاج إليه ، وسوء التدبير ، وفساد الرأي ، في غاية لا مرمىٰ وراءها من عظيم البلاء وشنيع الأمر » .

ويرىٰ المؤلف أن سبب ذلك كله ثلاثة أشياء لا رابع لها :

السبب الأول : وهو أصل هذا الفساد ، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال ، بحيث لا يمكن التوصل إلىٰ شيء منها إلا بالمال الجزيل . فتخطَّىٰ لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلىٰ ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة .

فإذا وصل إلىٰ السلطة وتحلّىٰ بشارتها وتزيىٰ بزيها وتضاعفت عليه الديون ، لا جرم أنه يغمض عينيه ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال ، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس ، ولا بما يريقه من الدماء ، ولا بما يسترقّه من الحرائر (= ج حرّة) .

فلما دهىٰ أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ، اختلت أحوالهم ، وتمزقوا كل ممزق ، وجلوا عن أوطانهم[٢] ، فقلّت مجابي البلاد ومتحصلها (الحصيلة الضريبية) ، بقلة ما يزرع فيها ، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها ، لشدة الوطأة من الولاة عليهم ، وعلىٰ من بقي

---

(١) اختلاف النقود : يعني به المقريزي ضعف قوتها الشرائية ، وهي عبارة مقابلة ومناسبة للعبارة الفرنسية mutation monétaire أو altération de la monnaie .

(٢) الهجرة من الأرياف ، والهجرة إلىٰ خارج الوطن .

منهم . . . فاقتضىٰ الحال من أجل ذلك ثورة أهل الريف وانتشار الزعار[١] وقطاع الطريق ، فخيفت السبل ، وتعذر الوصول إلىٰ البلاد إلا بركوب الخطر العظيم . وتزايدت غباوة أهل الدولة ، وأعرضوا عن مصالح العباد ، وانهمكوا في اللذات ، لتحق عليهم كلمة العذاب : ﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء : ١٦] .

السبب الثاني : **غلاء الأطيان** (ارتفاع أسعار الأراضي وأجورها) : زيادة مقادير الأجر علىٰ مستأجري الأراضي من الفلاحين . وجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام ، حتىٰ بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث ، مما أدىٰ إلىٰ ارتفاع أسعار الزروع والثمار . . . « وعظمت نكاية (= غلبة وقهر) الولاة والعمال ، واشتدت وطأتهم علىٰ أهل الفلح » . . . ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولي الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم ، وعظمت في احتجار أسباب الرفه نهمتهم ، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجىٰ انحطاطه ، فخربت بما ذكرنا معظم القرىٰ ، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة ، فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض ، لموت أكثر الفلاحين ، وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب ، ولعجز الكثير من أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلوّ البذر وقلة المزارعين . وقد أشرف الإقليم ، لأجل هذا الذي قلنا ، علىٰ البوار والدمار « سنة الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً » .

السبب الثالث : رواج الفلوس : اعلم (. . .) أنه لم تزل سنة الله في خلقه وعادته المستمرة منذ كانت الخليقة إلىٰ أن حدثت هذه الحوادث ، وارتكبت هذه العظائم التي قلناها ، في جهات الأرض كلها ، عند كل أمة

---

(١) الزعار : اللصوص والمحتالون والعيّارون (= من لا رادع لأهوائهم) والمتشردون .

من الأمم ، كالفرس والروم وبني إسرائيل ويونان والقبط ، بل والنبط والتبابعة أقيال (= مرتفعات) اليمن ، والعرب العاربة والعرب المستعربة ، ثم في الدولة الإسلامية من ظهورها ، علىٰ اختلاف دولها التي قامت بدعوتها والتزمت بشريعتها ، كبني أمية بالشام والأندلس ، وبني العباس بالمشرق ، والعلويين بطبرستان وبلاد المغرب وديار الشام وبلاد اليمن ودولة الترك بني سلجوق ، ودولة الديلم والمغل بالمشرق ، ودولة الأكراد بمصر والشام وديار بكر ، ثم ملوك الترك بمصر ، أن النقود التي تكون أثماناً للمبيعات وقيماً للأعمال إنما هي الذهب والفضة فقط ، لا يعلم في خبر صحيح ولا سقيم عن أمة من الأمم ولا طائفة من طوائف البشر أنهم اتخذوا أبداً في قديم الزمان ولا حديثه نقداً غيرهما ، حتىٰ قيل إن أول من ضرب الدينار والدرهم آدم عليه الصلاة والسلام ، وقال : « لا تصلح المعيشة إلا بهما » ، رواه الحافظ ابن عساكر في تاريخ دمشق .

ثم تكلم عن النقود ، أول من ضربها ، ثم نقود العرب والمسلمين : أنواعها وعياراتها ، في عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ، ثم دولة بني أمية : معاوية ، عبد الله بن الزبير وأخيه مصعب ، عبد الملك بن مروان ، وذكر فضائل الدراهم التي عملها عبد الملك ، ثم ذكر فعل الحجاج ، الوليد بن عبد الملك ، سليمان بن عبد الملك ، عمر بن عبد العزيز ، يزيد بن عبد الملك ، هشام بن عبد الملك ، مروان بن محمد ، ثم دولة بني العباس : السفاح ، أبا جعفر . . .

ثم أحدثوا وابتدعوا ، حسب عبارته ، ما لم يأذن به الله ، فكان من ذلك غش الدراهم ، ويقال إن أول من غشها وضربها مغشوشة زيوفاً عبيد الله بن زياد ، حين فر من البصرة سنة أربع وستين من الهجرة ، ثم فشت في الأمصار **أيام دول العجم** الدراهم الزيوف . واختلفت آراؤهم بالعراق فيها ، ولم ينضبط حتىٰ الآن أمرها ، « وأرجو أن يوفقني الله علىٰ تفصيل ذلك » .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نقد مصر ، وأنه ما برح نقدها المنسوب إلىٰ قيم الأعمال وأثمان المبيعات الذهب خاصة . . . وأما الفضة فكانت بمصر تتخذ حلياً وأواني . وقد يضرب منها الشيء اليسير للمعاملات التي يحتاج إليها في اليوم لنفقات البيوت . ثم راجت هذه الدراهم . . . حتىٰ قل الذهب بالنسبة إليها ، وصارت المبيعات الجليلة تباع وتقوم بها ، وإليها تنسب عامة أثمان المبيعات وقيم الأعمال ، وبها يؤخذ خراج الأرضين وأجرة المساكن وغير ذلك . . .

وأما الفلوس فإنه لما كان في المبيعات محقّرات تقل عن أن تباع بدرهم أو بجزء منه ، احتاج الناس من أجل ذلك في القديم والحديث من الزمان إلىٰ شيء سوىٰ نقدي الذهب والفضة يكون بإزاء تلك المحقرات[1] ، ولم يسمّ أبداً علىٰ وجه الدهر ساعة من نهار فيما عرف من أخبار الخليقة نقداً ، لا ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين . . . يجعلون بإزاء هذه المحقرات نحاساً يضربون اليسير منه قطعاً صغاراً تسميها العرب فلوساً[2] لشراء ذلك . ولا يكاد يوجد من هذه الفلوس إلا النزر اليسير ، مع أنها لم تقم أبداً في هذه الأقاليم بمنزلة أحد النقدين قط[3] ، وكان سبب ضربها بمصر أن امرأة تعرضت لخطيب الجامع بمصر ، وهو إذ ذاك أبو الطاهر المحلى ، تستفتيه : أيحل شرب الماء أم لا ؟ فقال :

---

(١) إشارة إلىٰ النقود المساعدة monnaie divisionnaire، وهو لا يعترف بها كنقد (أساسي).

(٢) الفلوس : ج فلس ، واللفظ ليس عربي الأصل ، بل هو لفظ يوناني معرّب ، أخذته اليونانية بدورها من اللفظ اللاتيني follis ، ومعناه « كيس النقود » . كذلك لفظ الدرهم ، أخذه العرب من الفارسية diram ، وهو يوناني الأصل . كما أن الدينار أصله لاتيني denarius .

(٣) علىٰ أن مذهب الإمام مالك (٩٣ ـ ١٧٩هـ) في الفلوس أنها نقد ، تعامل معاملة الدراهم والدنانير ، من حيث الأحكام الشرعية للصرف . انظر المدونة ٣/ ٣٩٥ . إلا أن المقريزي شافعي المذهب .

يا أمة الله! وما يمنع من شرب الماء ؟! فقالت : إن السلطان ضرب هذه الدراهم ، وإني أشتري القربة بنصف درهم منها ، ومعي درهم ، فيرد السقّاء[١] علي نصف درهم ورقاً ، فكأني اشتريت منه ماء ونصف درهم بدرهم »[٢]! فأنكر أبو الطاهر ذلك ، واجتمع بالسلطان ، وتكلم معه في ذلك ، فأمر بضرب الفلوس .

ثم يؤيد المؤلف ما ذهب إليه من أن الفلوس هي بالسلع أشبه منها بالنقود ، فيذكر أن بعض الأمصار كانت تستعمل الخبز المجفف أو البلح أو حتىٰ الورق (في الصين)[٣] . لما تستعمل فيه الفلوس . ثم يقول : وكل هؤلاء إنما يتخذون ما تقدم ذكره لشراء الأمور الحقيرة فقط ، ولم

---

(١) السقّاء : من يحترف بحمل الماء إلىٰ المنازل ونحوها .

(٢) فيه إشارة إلىٰ أحكام الربا والصرف في الإسلام . فلو كان يردّ إليها نصف درهم من نفس الدرهم الذي كانت تعطيه إليه لعرفنا أن ثمن القربة نصف درهم ، ولما كان في الأمر حرج . أما وأنه كان يأخذ منها درهماً ، ويردّ إليها نصف درهم من جنس آخر (ورق) فهذا يعني أن هناك مبادلة نصف درهم بنصف درهم ، وهما غير متماثلين . والإسلام يأمر بأن الدرهم بالدرهم مثلاً بمثل سواء بسواء . . . وتفصيل ذلك مبسوط في كتب الفقه .

(٣) جاء ذكر النقود الورقية (دراهم الكاغد) في الصين عند ابن بطوطة (٧٠٤ـ٧٧٩هـ/ ١٣٠٤ـ١٣٧٧م) في رحلته (ص٦٢٩) . قال : « وأهل الصين لا يتبايعون بدينار ولا درهم ، وجميع ما يتحصل ببلادهم من ذلك يسبكونه قِطَعاً (. . .) وإنما بيعهم وشراؤهم بقطع كاغد ، كل قطعة منها بقدر الكفّ مطبوعة بطابع السلطان ، وتسمىٰ الخمس والعشرون قطعة منها بَالِشْتْ ، وهو بمعنىٰ الدينار عندنا ، وإذا تمزقت تلك الكواغد في يد إنسان حملها إلىٰ دار كدار السكة عندنا ، فأخذ عوضها جدُداً ، ودفع تلك ، ولا يعطي علىٰ ذلك أجرة ولا سواها ، لأن الذين يتولّون عملها لهم الأرزاق الجارية من قبل السلطان . وقد وكّل بتلك الدار أمير من كبار الأمراء ، وإذا مضىٰ الإنسان إلىٰ السوق بدرهم فضة أو دينار يريد شراء شيء لم يؤخذ منه ، ولا يلتفت إليه حتىٰ يصرفه بالبالِشْت ، ويشتري به ما أراد » .

يجعل أحد منهم شيئاً من ذلك نقداً يخزن ، ولا يشترىٰ به شيء جليل ألبتة . . . وكانت الفلوس مع ذلك لا يشترىٰ بها شيء من الأمور الجليلة ، وإنما هي لنفقات البيوت ، ولأغراض ما يحتاج إليه من الخضر والبقول ونحوها . ثم يتكلم عن رواج الفلوس قائلاً : فكثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة ، وراجت رواجاً صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد ، وقلت الدراهم لأمرين[1] : أحدهما عدم ضربها ألبتة ، والثاني سبك ما بأيدي الناس منها لاتخاذه حلياً منذ تفنن أمراء السلطان وأتباعهم في دواعي الترف ، وتأنقوا في المباهاة بفاخر الزي وجليل الشارة . . .

وعظم رواج الفلوس وكثرت كثرة بالغة حتىٰ صارت المبيعات وقيم الأعمال كلها تنسب إلىٰ الفلوس خاصة . . . فدهىٰ الناس بسبب ذلك داهية أذهبت المال وأوجبت قلة الأقوات ، وتعذر وجود المطلوبات (السلع المطلوبة) لاختلاف النقود ، وإنه ليخشىٰ من تمادي ذلك أن يحول حال أهل الإقليم ، ﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مردّ له ، وما لهم من دونه من والٍ﴾ .

وفي الفصل الخامس يذكر أن الناس بإقليم مصر في الجملة علىٰ سبعة أقسام :

١ ـ أهل الدولة ؛

٢ ـ أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية ؛

٣ ـ الباعة ومتوسطي الحال من التجار (أصحاب البز وأصحاب المعايش : السوقة) ؛

---

(١) فيه إشارة إلىٰ ما عرف بعد بـ « قانون غريشام » (توماس غريشام Thomas Gresham ١٥١٩ ـ ١٥٧٩م) : العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة (من التداول) .

٤ـ أهل الفلح ، وهم أهل الزراعات والحرث ، سكان القرىٰ والريف ؛

٥ـ الفقراء ، وهم جل الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة (= السلاح والدرع) ونحوهم ؛

٦ـ أرباب الصنائع والأجراء وأصحاب المهن ؛

٧ـ ذوي الحاجة والمسكنة ، وهم السُؤَّال الذين يتكفَّفون الناس ويعيشون منهم .

فأما أهل الدولة فحالهم في هذه المحن ، علىٰ ما يبدو لهم ، ولمن لا تأمل عنده ولا معرفة بأحوال الوجود له ، أن الأموال كثرت بأيديهم بالنسبة لما كانت قبل هذه المحن ، باعتبار ما يتحصل لهم من خراج الأراضي ، فإن الأرض التي كان مبلغ خراجها من قبل هذه الحوادث مثلاً عشرين ألف درهم صار الآن خراجها مائة ألف درهم .

وهذا الظن ليس بصحيح ، بل قلت أموالهم بالنسبة إلىٰ ما كانت عليه أحوال أمثالهم من قبل . وبيان ذلك أن العشرين ألف درهم فيما سلف كان مالكها ينفق منها فيما أحب واختار ، ويدخر منها بعد ذلك فيما يحتاج إليه في اليوم من لحم وخضر وتوابل وزيت ونحوه ، وفيما لا بد له من كسوته وكسوة عياله ، وما تدعو إليه الحاجة من خيل وسلاح وغيره . . . فأهل الدولة لو ألهموا رشدهم ، ونصحوا أنفسهم لعلموا أنهم لم ينلهم ربح ألبتة ، بزيادة الأطيان ، ولا بخلاء سعر الذهب الذي كان أصل هذا البلاء ، وسبب هذه المحن ، بل هم خاسرون ، وإن ذلك من تلبيس مباشريهم (= المنفذين من ولاة الأمور) لنيلهم ما يحبون من أغراضهم ، ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله . . .

وأما القسم الخامس ، وهم أكثر الفقهاء وطلاب العلم ، ومن يلحق

بهم من الشهود ، والكثير من أجناد الحلقة ، ومن شابههم (. . .) فهم ما بين ميت ومشتهي الموت ، لسوء ما حل بهم . فإن أحدهم إذا أتته مائة درهم مثلاً . . . ينفق ذلك فيما كان ينفق فيه من قبل عشرين درهماً من الفضة . فلحقهم من أجل ذلك القلة والخصاصة ، وساءت أحوالهم ، ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾ .

وأما القسم السادس وهم أرباب المهن والأجراء والحمالون والخدم والسواس والحاكة والبناة والفعلة ونحوهم ، فإن أجورهم تضاعفت تضاعفاً كثيراً ، إلاأنه لم يبق منهم إلا القليل لموت أكثرهم ، بحيث لم يوجد منهم الواحد إلا بعد تطلب (= بحث) وعناء . . .

وأما القسم السابع وهم أهل الخصاصة والمسكنة ، فقد فني معظمهم جوعاً وبرداً ، ولم يبق منهم إلا القليل أو أقل من القليل ، ﴿لايسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ .

وفي الفصل السادس يذكر بعض أسعار الزمن . . . مبتدئاً بالتركيز علىٰ أن الذي استقر عليه أمر الجمهور بإقليم مصر في النقد الفلوس خاصة ، ويجعلونها عوضاً عن المبيعات كلها من أصناف المأكولات وأنواع المشروبات وسائر المبيعات ، ويأخذونها في خراج الأرضين وعشور أموال التجارة ، وعامة مجابي السلطان ، ويصيرونها قيماً عن الأعمال جليلها وحقيرها ، لا نقد لهم سواها ، ولا مال إلا إياها . . . بدعة أحدثوها ، وبلية ابتدؤوها ، لا أصل لها في ملة نبوية ، ولا مستند لفعلها من طريقة شرعية ، ولا شبهة لمبتدعها في الاقتداء بفعل أحد ممن غبر ، ولا ائتناسه بقول واحد من البشر ، سوىٰ شيء نشأ عنه ذهاب بهجة الدنيا وزوال زينتها ، وتلف الأموال ، وفساد زخرفها ، ومصير الكافة إلىٰ القلة ، وشمول الفاقة للجمهور مع الذلة (نتيجة سوء توزيع الدخل) ، ليقضي الله أمراً كان مفعولاً .

ثم يذكر في القاهرة والإسكندرية أسعار الذهب والفضة واللحم والقمح والرز والزيت والبيض. . . ليختتم الفصل بقوله : « فمن نظر إلىٰ أثمان المبيعات باعتبار الفضة والذهب لا يجدها قد غلت إلا شيئاً يسيراً ، وأما باعتبار ما دهىٰ الناس من كثرة الفلوس[١] فأمر لا أشنع من ذكره ، ولا أفظع من هوله ، فسدت به الأمور ، واختلت به الأحوال ، وآل أمر الناس بسببه إلىٰ العدم والزوال ، وأشرف من أجله الإقليم علىٰ الدمار والاضمحلال ، ولكن الله يفعل ما يشاء ».

وفي الفصل السابع بعد أن شخص العلل يصف الدواء ، فيقول : « اعلم. . . أن النقود المعتبرة شرعاً وعقلاً وعادة إنما هي الذهب والفضة فقط ، وما عداهما لا يصلح أن يكون نقداً[٢] ، وكذلك لا يستقيم أمر الناس إلا بحملهم علىٰ الأمر الطبيعي الشرعي في ذلك ، وهو تعاملهم في أثمان مبيعاتهم وأعواض[٣] قيم أعمالهم بالفضة والذهب لا غير ، وذلك يسير علىٰ من يسر الله له. . .

فإذا وفق الله تعالىٰ مَن إليه أمر الرعية أن يأخذ ذلك القدر في ضرب الفضة المعاملة[٤] ، فإنه يؤول أمر الناس ، إن شاء الله تعالىٰ ، إلىٰ زوال هذا الفساد ، وعودهم إلىٰ رجوع أسعار المبيعات وقيم الأعمال علىٰ

(١) هنا إشارة إلىٰ ما أطلق عليه فيما بعد « التضخم النقدي » . والمقريزي يستثقل الانتقال من النقود السلعية الراقية (الذهب والفضة) إلىٰ النقود الائتمانية (المسكوكات الرمزية أو المزيفة) . ومن المفيد جداً أن تدرس أفكار المقريزي بالقرب من أفكار من عرف فيما بعد بالنقديين Monétaristes أو الكميين Quantitativistes .

(٢) ربما يصرّ علىٰ نقلية الذهب والفضة ، واستبعاد المعادن الخسيسة (وكل ما ليس له قيمة ذاتية كالنقود الائتمانية في عصرنا من ورقية ومعدنية وكتابية) نتيجة سوء السياسة النقدية .

(٣) أعواض : ج عِوض : بدل .

(٤) الدراهم المعاملة : ما كان منها مضروباً حسب قوانين الدولة القائمة ، ومتداولاً بين الناس بقيمته الرسمية . انظر القلقشندي : صبح الأعشىٰ ٣/ ٤٦٥ ـ ٤٦٨ .

ما كانت عليه قبل هذه المحن . . . فيعظم النفع بها ، وتنحط الأسعار ، وعما قليل لا تكاد توجد لضرب الناس لها أواني[1] ، وفي ذلك من صلاح الأمور واتساع الأحوال ووفور النعم وزيادة الرفه ما لا حدّ له ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

ويبين في الفصل الثامن والأخير محاسن هذا التدبير وفوائده العائدة علىٰ الجماهير . فيذكر أن الأسعار حينئذ إذا نسبت إلىٰ الدرهم أو الدينار لا يكاد يوجد فيها تفاوت عما كنا نعهد قبل هذه المحن ألبتة ، إلا أشياء معدودة سبب غلائها أحد أمرين :

الأول : فساد نظر مَن أُسند إليه النظر في ذلك ، وجهله بسياسة الأمور ، وهو الأكثر في الغالب[2] ؛

والثاني : الجائحة التي أصابت ذلك الشيء حتىٰ قل ، كما حصل في لحوم الأبقار ، بالموت الذريع (= المتواتر الفاشي) الذي نزل بها في سنة ٨٠٨هـ ، وما حصل في السكر من قلة زراعة قصبه واعتصاره في سنتي سبع وثمان وثمانمائة ، وهذا يسير بالنسبة للأول[3] .

ثم يعرض لما نسميه اليوم بمشكلة الأجور والأسعار مع الاهتمام

---

(١) يحرم الإسلام اتخاذ الأواني من الذهب والفضة .

(٢) فيه إشارة إلىٰ ضرورة خطط الإنتاج ، وبرامج الاستثمار ، والسياسات النقدية والمالية . وقد أشار المقريزي في كتابه إلىٰ بعض هذه السياسات الرشيدة (اتخاذ السدود ، والأهراء والشون والمخازن السلطانية ويعني بها صوامع الحبوب والغلال ص١٧ ، ٢١ ، ٢٧ ، محاربة الاحتكار والرشوة والفساد ، اتخاذ عرفاء في الأسواق لتثبيت الأسعار ص١٨ ، وصناديق للشكاوىٰ ص٢١ ، وتقنين توزيع بعض المواد الأساسية : الرواتب والجرايات ص٣٢) .

(٣) يهتم المقريزي بتثبيت قيمة النقود ، لتبقىٰ الأسعار مرتبطة بعوامل غير نقدية فقط . كما يهتم بالمشكلات التي لها حل وينشغل بها عن المشكلات التي كانت عسيرة الحل ، ولا سيما في عصره .

بميزانية الأسرة ، يقول : فإنك تجد مثلاً الواحد من أهل الطبقة الوسطىٰ إذا كان معلومه (= راتبه) في الشهر ثلاثمائة درهم ، حساباً عن كل يوم عشرة دراهم ، فإنه كان قبل هذه المحن إذا أراد النفقة علىٰ عياله يشتري لهم من هذه العشرة دراهم الفضة مثلاً ثلاثة أرطال لحم من لحوم الضأن بدرهمين ، ولتوابلها مثلاً درهمين ، ويقضي غداء ولده وأهله ومن عساه يخدمه بأربعة دراهم .

واليوم إنما تصير إليه العشرة فلوساً زنتها عشرون أوقية ، فإذا أراد أن يشتري ثلاثة أرطال لحم فإنما يأخذها بسبعة وعشرين درهماً فلوساً ، ويصرف في توابلها وما يصلح شأنها علىٰ الحالة الوسطىٰ عشرة دراهم ، فلا يتأتىٰ له غداء ولده وعيالاته إلا بسبعة وثلاثين درهماً فلوساً . وأنّىٰ يستطيع مَن متحصله عشرة أن ينفق سبعة وثلاثين في غداء واحد سوىٰ ما يحتاج إليه من زيت وماء وأجرة مسكن ومؤونة ودابة وكسوة وغير ذلك ، مما يطول سرده ؟! . . .

فإذن ليس بالناس غلاء وإنما نزل بهم سوء التدبير[1] من الحكام ، ليذهب الله غناء الخلق ، ويبتليهم بالقلة والذلة ، جزاء بما كسبت أيديهم ، وليذيقهم بعض الذي عملوا ، ولعلهم يرجعون! ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[2] [البقرة : ١٥٥] .

وهذان المثالان فيهما كفاية لمن أزال الله الطمع عن قلبه ، وهداه إلىٰ إغاثة العباد وعمارة البلاد ، ولله الأمر من قبل ومن بعد . . . .

---

(١) التدبير هنا يعني اتخاذ الخطط والبرامج والسياسات الكفيلة بتأمين إدارة اقتصادية وسياسية رشيدة ، كما يعني تولية الأمناء والخبراء في وظائف الدولة ، للقضاء علىٰ التفسخ الأخلاقي والانحلال الإداري ، حسبما تقدم من كلامه .

(٢) أي العاملين الدائبين بلا ملل ولا قنوط .

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الأمنُ اقتصادياً(١)

كان صدور القرار ذي الرقم ١٤٨ والتاريخ ١٢/١/١٤٠٩هـ ، عن هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ، تعبيراً عن الإرادة الحاسمة في تطبيق الشريعة الإسلامية عموماً ، والتشريع الجنائي الإسلامي خصوصاً . وهذا التشريع الجنائي بدوره ليس إلا حلْقة من حلَقات النظم الإسلامية التي تتجلىٰ فيها أحكام الشريعة ومقاصدها وقواعدها الكلية .

ومقاصد الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد ، وذلك علىٰ خمسة مستويات مرتبة ترتيباً تنازلياً : الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال . وربما جعلها البعض ستة مستويات ، بإضافة « العِرْض » بعد النسل ، أو قبله . ولقد اهتم الإسلام بحفظ هذه المقاصد الخمسة (أو الستة) وتنميتها ، علىٰ ثلاث مراتب لكل مقصد منها : الضروري ، الحاجي ، التحسيني . ولهذا أرىٰ ألا تسمىٰ هذه المقاصد الخمسة بالضروريات الخمسة ، فهي مقاصد أو أهداف أو مصالح أو أصول أو أركان ، يتم السعي إلىٰ كل منها علىٰ مستوىٰ الضروريات ، والحاجيات ، والتحسينيات . ويذكر بعض العلماء أن هذه المقاصد الخمسة هي مقاصد كل شريعة من الشرائع ، وليست مقصورة علىٰ شريعة بعينها . وهذه المقاصد لا شك فيها ، ولا شك أن الدين علىٰ رأسها ،

---

(١) منشور في صحيفة المدينة ، جدة ، ١٠/٤/١٤٠٩هـ ، ص٨ .

والمال خادم لها جميعاً ، ومن قُتِلَ في الدفاع عن دينه ، أو نفسه ، أو عقله ، أو عِرْضه ، أو نسله ، أو ماله ، فهو شهيد ، والله أعلم .

ولما كان الكلام عن الجنايات والعقوبات ، فإننا نقول إن العقوبات قد شُرعت لحفظ هذه المقاصد . وهذه العقوبات منها ما هو حدود قد حَدَّها الشارع ، ومنها ما هو تعازير ترك تقديرها للحاكم . فالمعتدي علىٰ الدين بالردَّة يُقتل ، والمعتدي (= الصائل) علىٰ النفس بالقتل يُقتل ، والمعتدي علىٰ العقل بالخمور والمخدرات يُجلد ، والمعتدي علىٰ العِرْض بالزنا يُرْجم (حتىٰ الموت) إذا كان مُحصناً (= متزوجاً) ، ويجلد ويغرَّب إذا كان غير محصن ، والمعتدي علىٰ العِرْض بالقذف (= الاتهام بالزنا) يجلد ثمانين ، وترفض شهادته ، والمعتدي علىٰ المال بالسرقة تقطع يده اليمنىٰ ، فإذا عاد قُطعت رِجله اليسرىٰ (أي من خلاف) ، والطائفة المعتدية علىٰ مجموعة من هذه المحارم (المقاصد) بالبغي (= الخروج علىٰ الحاكم المسلم) يُقتل حفاظاً علىٰ الأمن والاستقرار ، والمعتدي علىٰ مجموعة من هذه المحارم (المقاصد) بالحرابة (=قطع الطريق) إذا قَتل ولم يَسرق قُتل ، وإذا سَرق ولم يَقتل قُطع من خلاف ، وإذا قَتل وسَرق قُتل وصُلب ، وإذا أخاف ولم يَقتل ولم يَسرق نُفيَ .

وهكذا فإن غِلَظ العقوبة الزاجرة بغلظ الجريمة الواقعة . ومن أَشفق علىٰ الجاني فخفف عقوبته ، فقد قسا علىٰ المجني عليه والجماعة ، وهؤلاء أحق بالرأفة ، ويجب ألا تشغلنا رأفة جزئية عن رأفة كلية ، كما يجب أن نعلم أن النظام الإسلامي في العقوبة نظام عادل دقيق ، أساسه العلم التام بطبيعة النفس البشرية ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ [الملك : ١٤] .

وعقوبة الحرابة أغلظ عقوبة في الإسلام ، لِما فيها من الاعتداء علىٰ الأمن العام والنظام العام ، بشق العصا ، وإخافة الناس ، وقطع الطريق ، والاعتداء علىٰ النفوس ، والأعراض ، والأموال .

ولا ريب أن شعور الناس بالأمن والاطمئنان علىٰ دينهم ، ونفوسهم ، وعقولهم ، وأعراضهم ، وأموالهم ، من أهم العوامل في تثبيت دعائم النشاط الاقتصادي ، وتحريك عجلات التنمية الاقتصادية والعمران ، في مجال الزراعة والصناعة والتجارة الداخلية والخارجية والنقل والمواصلات .

ولا تَحْسَبَنَّ أن مرتبة الاقتصاد مرتبة متأخرة في سُلَّم المقاصد الشرعية ، بحيث يعبّر عنها « المال » فقط ، فالاقتصاد والعمران أشمل من ذلك بكثير ، إذ لا اقتصاد بلا دين ، ولا سيما عند المسلمين ، ولا اقتصاد بلا نفوس ، ولا اقتصاد بلا عقول ، ولا اقتصاد بلا مال . فالاقتصاد يحتاج إلىٰ مال ورجال متدينين عقلاء آمنين .

فالاقتصاد لا يقوم بلا أمن وبلا ثقة وبلا نوع من ضمان . فالأنشطة الاقتصادية أساسها المخاطرة ، ولا مناص من أن تكون المخاطرة محسوبة إلىٰ حد ما ، أما إذا انفلتت ، ودب الفساد ، وعم الخوف ، وساد الهرج والمرج ، واضطرب حبل الأمن ، ووقعت الحروب والثورات والفتن ، فأي زراعة ترتجىٰ ، وأي صناعة تؤمل ، وأي تجارة تنتظر ، وأي علمٍ أو بحثٍ أو تأملٍ يكون ؟

إن البيئة الآمنة هي البيئة المواتية للاقتصاد وللإعمار ، ولركوب المخاطرات الاقتصادية (المشروعة) . ولقد امتن رب البيت علىٰ قريش في رحلاتهم التجارية الشتوية والصيفية بأنه سبحانه ﴿ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ﴾ [قريش : ٤] . وأخبر رسول الله ﷺ بأن المؤمن من أمِنه الناسُ علىٰ دمائهم وأموالهم (رواه أحمد وابن ماجه والترمذي والنسائي) .

وعلىٰ الضد من ذلك ، فإن الحِرابة ، بالإفساد وترويع الناس ، تلتهم الأرواح ، وتُذهل العقول ، وتُهلك الحرثَ والنسل ، وتدمر الممتلكات

والأموال العامة والخاصة ، مع أنها هي المرافق الأساسية اللازمة للتقدم والنمو ، ومما يُعَدُّ غيابُه أو نقصه من أبرز عوامل التخلف والتبعية .

ولا رأفة في عقوبة المحارب ، المفسد على الناس أمنَهم وحياتَهم ، فالقتل هنا أَنْفَىٰ للقتل ، أي إن قتل الحاكم للمحارب يمنع قتل المحارب للجماعة ، والجماعة أحق بالرأفة من القاتل . وقد بيّن سبحانه أن في قتلِ أمثال هؤلاء والاقتصاص منهم حياةً للناس ، ولا يشك في هذا ذو لب ، فحياة الناس بقتل القاتل ، وليست هي مجرد حياة ، بل هي حياة سياسية واجتماعية واقتصادية آمنة من المحاربين والصُوَّال والزُعَّار والعَيَّارِين والحَرَافيش وقُطَاع الطرق ومحترفي الفساد والإفساد .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بعضُ المَلامحِ الاقتصادية لهجرةِ المصطفىٰ ﷺ(١)

الهجرة هجرتان :

١ـ هجرة فكرية ، بمعنىٰ الانتقال من فكرة إلىٰ فكرة ؛

٢ـ وهجرة أرضية ، بمعنىٰ الانتقال من أرض إلىٰ أرض .

والهجرة الأولىٰ لها السبْقُ الزمني والمنطقي في سيرة النبي ﷺ وصحبه الكرام . فما كانت الهجرة الثانية لتحدث لولا قوةُ الهجرةِ الأولىٰ ، فكيف يتخلىٰ أحد عن أهله وماله وأرضه ، وهذه الأرض أحب الأرض إليه ، لولا أن العقيدة آثَرُ عندَه من الأهل والمال والأرض ؟

وفي الهجرة معانٍ اقتصاديةٌ عظيمة :

١ـ فهي أولاً تعبير بليغ عن القيم التي يحتاج إليها المسلمون اليوم لإقامة اقتصادهم وعِمارة أرضهم وتنمية مجتمعاتهم . فالهجرة إرادة وعزيمة وجهاد وصبر وجلَد. . . وما أحوجَنا اليومَ إلىٰ مثلِ هذه الخصال ، وما أحوج هذه الخصالَ إلىٰ قوةِ الروحِ ، فقوةُ الروح هي التي تبعث قوة العقل وقوة الجسم ، حتىٰ تبدوَ آثارُ هذه القوة مجتمعةً وكأنها ضرب من المعجزات . ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد : ١١] . هذا أول الطريق إلىٰ التقدم : تغيير النفس .

---

(١) منشور في صحيفة المدينة ، جدة ، ٨/ ١/ ١٤٠٩هـ = ٢٠/ ٨/ ١٩٨٨م ، ص ٥

٢ـ والهجرة ثانياً إيذان بالقضاء علىٰ حياة الضعف والذل والهوان والتبعية والضيق .

ألا تذكر كَمْ نال المسلمين من تعذيب المشركين لهم ، فلقد أجاعوهم وقاطعوهم وحاصروهم حتىٰ بلغ منهم الجهدُ والفقرُ والفاقةُ كل مبلغ ، إذْ روت لنا كتب السِيَر أن مشركي قريش قد اجتمعوا وأتمروا بينهم أن يكتبوا كتاباً (= صحيفة) ، تعاقدوا فيه علىٰ ألا يبيعوهم شيئاً ولا يبتاعوا منهم . . . وتعاقدوا فيه علىٰ غير ذلك من ألوان المقاطعة والحصار للمسلمين في شِعْب بني هاشم ، وتعاهدوا وتواثقوا وعلَّقوا صحيفةَ المقاطعة العامة في جوف الكعبة ، واستمرت هذه المقاطعة اللئيمة ثلاثين شهراً! فكانت الصحابة ، إذا قَدِمت عِير (= قوافل الدوابّ المحملة بالأرزاق) إلىٰ مكة ، يأتي أحدهم السوقَ ، ليشتري شيئاً من الطعام قوتاً لعياله ، فيقوم أبو لهب ، فيقول : يا معشر التجار! غَالُوا علىٰ أصحاب محمد ، حتى لا يدركوا معكم شيئاً ، وقد علمتم مالي ووفاء ذمتي ، فأنا ضامن لا خَسار عليكم ، فيزيدون عليهم في السلعة قيمتها أضعافاً ، حتىٰ يرجع أحدهم إلىٰ أطفاله ، وهم يتضاغَون (= يستغيثون) من الجوع ، وليس في يده شيء يطعمهم به ، ويغدو التجار علىٰ أبي لهب ، فيُربحهم فيما اشتروا من الطعام واللباس ، حتىٰ جهد المؤمنون ومن معهم جوعاً وعُرْياً .

وكان أبو جهل يتهدد من يسلم بصنوف التهديد ، منها أن يقول له إنْ كان تاجراً : والله لَنُكَسِّدنَّ تجارتَك ، ولنُهْلِكَنَّ مالَك .

٣ـ وكانت الهجرة مبعثَ قلقٍ للمشركين ، إذ خافوا علىٰ مكانتهم المادية والتجارية والاقتصادية ، خافوا إذا ما انتقل المسلمون إلىٰ يثرب أن يقطعوا عليهم طريق التجارة ، وأن يقاطعوهم كما قاطعوهم ، ويحاصروهم كما حاصروهم .

٤ـ لقد كانت الهجرة أيضاً تمهيداً لإقامة مجتمع الأمن ، والسعة ، والكفاية ، والعدل .

١) فكان رسول الله ﷺ يتكلم مع صحبه كلام المؤمن الواثق بوعد ربه ، فيقول : « وليَتِمنَّ الله هذا الأمر حتىٰ يسيرَ الراكبُ من صنعاء إلىٰ حضرموت ، ما يخاف إلا الله ، والذئب علىٰ غنمه ، ولكنكم تستعجلون » . وقام « الأمن » فعلاً في ربوع الدولة الإسلامية الجديدة ، ولم تكن المسألة عند رسول الله ﷺ ، كما هي حال الكثرة اليوم ، مجرد اقتباسٍ للنظم (الوضعية) ، وترددٍ بينها وتخبط ، بلا ثقة ولا عزم ، ولم تكن كذلك مجرد سعي فردي للجاه والثراء ، حتىٰ إذا ما تحقق هذا للفرد عَزف وَصدّ واسترخىٰ . ألم ترَ إلىٰ قولهم لرسول الله ﷺ : إن كنتَ تطلبُ مالاً ، جمعناه لك من أموالنا ، حتىٰ تكون أكثرَنا مالاً ، فكان جوابه لهم : ما جئتُ بما جئتُكم به أطلبُ أموالَكم ولا الشرفَ فيكم . . . ولكن الله بعثني إليكم رسولاً . . فإنْ تقبلوا مني ما جئتُكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة ، وإن ترُدُّوه عليَّ أصبِر لأمرِ الله ، حتىٰ يحكمَ اللهُ بيني وبينكم!

٢) وكان « ضيقُ » الهجرةِ مفتاحاً لـ « السعة » ، مصداقاً لقوله تعالىٰ : ﴿ ۞ وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴾ [النساء : ١٠٠] ، وكانت هجرتهم في سبيل الله ولم تكن لدُنْيا أو رزقٍ أو سعة ، ولكنهم أحبوا الآخرة فكُتبت لهم الدنيا والآخرة ، وأحبوا الموت فوُهبت لهم الحياة .

٣) وحرَص رسولُ الله ﷺ وصحابتُه علىٰ أن يجد كل مسلمٍ ما يُشبع به حاجاتِهِ الأساسيةَ من غذاء ودواء ومسكن وملبس ومركب . . . ، فحقق الإسلام لأبنائه الكفاية التي تقاس بها اليومَ جهودُ الأمم في مضمارِ التنمية الاقتصادية والاجتماعية .

٤) وأقام رسول الله ﷺ وخلفاؤه الراشدون العدلَ بين الناس . وكان ﷺ قد حضّ المسلمين أولاً علىٰ الهجرة إلىٰ الحبشة قائلاً لهم : « لو خرجتم إلىٰ أرض الحبشة ، فإن بها مَلِكاً لا يُظلم عندَه أحد ، وهي أرضُ صدق ، حتىٰ يجعلَ الله لكم مخرجاً مما أنتم فيه » . وكانت الهجرة إلىٰ المدينة هي المخرج .

ولعل العدل الذي هو موضوع هذه الفقرة هو أهم ما يميز الاقتصاد الإسلامي عن سواه ، فهو اقتصادُ عَدْل .

٥ـ وآخىٰ رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار . فقد روىٰ البخاري أنهم لما قدِموا المدينة آخىٰ رسولُ الله ﷺ بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع ، فقال سعد لعبد الرحمن : إني أكثرُ الأنصار مالاً ، فأقسمُ مالي نصفين ، ولي امرأتان فانظرْ أعجبهما إليك ، فَسمِّها لي أطلقْها ، فإذا انقضت عدتُها فتزوجْها ، قال عبد الرحمن : بارك الله لك في أهلك ومالك ، أين سوقكم ؟ فَدلُّوه علىٰ سوق بني قينقاع ، فما انقلب (= رجع) إلا ومعه فضل من أقطٍ وسَمْن . ثم تابع الغُدُو . . . ثم جاء يوماً ، وبه أثر صُفرة (من زِينة) ، فقال النبي ﷺ : مَهْيَمْ (ما حالُك) ؟ قال : تزوجتُ .

وهكذا فإن المهاجر الذي ترك ماله ، قد احتفظ بمهارته معه ، ومهارتُه أعادت إليه ماله ، فإنها هي رأس المال الحقيقي للأفراد والأمم ، إذا ضاعت لم تُعوض .

٦ـ لقد أوتي النبي ﷺ حكمةً وشجاعةً وبلاغة لم يؤتَها إلا خاتم الأنبياء . فوازن بين حال الفقراء والأغنياء ، فأعطىٰ المهاجرين من الغنائم أحياناً ولم يُعْطِ الأنصارَ ، حتىٰ زعم بعضهم أنه حابىٰ قومَه (المهاجرين) ، فقال ﷺ ، بعد أن حمد الله وأثنىٰ عليه : « يا معشرَ الأنصار ! ما قَالَةٌ (= قول غير ملائم) بلغتني عنكم ، وَجِدَةٌ (= مَوجِدة ،

حزن) وجدتموها عليَّ في أنفسكم ؟ ألم آتكم ضُلالاً فهداكم الله ؟ وعَالةً (= فقراء) فأغناكم الله ؟ وأعداءً فألف اللهُ بين قلوبكم ؟ قالوا : بلىٰ ، واللهُ ورسولُه أمَنُّ وأفضل . ثم قال : ألا تجيبونني يا معشر الأنصار ؟ قالوا : بماذا نجيبك يا رسول الله ؟ للهِ ورسوله المنُّ والفضل . قال ﷺ : أما والله لو شئتم لقلتم ، فلصَدقتم ولصُدقتم : أتيتنا مُكَذباً فصدقناك ، ومخذولاً فنصرناك ، وطريداً فآويناك ، وعائلاً فآسيناك (= واسيناك بالمعونة) .

أوجدتم يا معشر الأنصار في أنفسكم لُعَاعَةً (= شيئاً يسيراً) من الدنيا ، تألفتُ بها قوماً ليُسلموا ، ووكلتكم إلىٰ إسلامكم ؟ ألا ترضَون يا معشر الأنصار أن يذهب الناسُ بالشاءِ والبعير (وهو ما تألف به قلوبهم) ، وترجعوا برسول الله إلىٰ رِحالكم ؟ فوالذي نفسُ محمدٍ بيده ، لولا الهجرةُ لكنت امرءاً من الأنصار ، ولو سلك الناس شِعْباً (= طريقاً في الجبل) ، وسلكت الأنصارُ شعباً ، لسلكتُ شعبَ الأنصار! اللهم ارحم الأنصار ، وأبناء الأنصار ، وأبناءَ أبناءِ الأنصار!

فبكىٰ القومُ حتىٰ أخْضَلُوا (= بللوا) لِحاهم ، وقالوا : رضينا برسول الله قَسْماً وحظاً!

* * *

الهجرة بداية تاريخ الإسلام ، وإيذان بدولةٍ إسلامية لا سابقَ لها في التكون سرعةً ، ولا في الإعمار إنتاجاً وعدلاً وتوازناً . وانتقل المسلمون من حياة الضعف والتجزئة والتفرق والتبعية والخضوع ، إلىٰ حياة القوة والوحدة والسيادة ، لتقوم لهم دولة لم يعرف التاريخ لها نظيراً بأي مقياس .

إن العقيدة المحركة هي وحدَها صانعةُ الرجال ، وبانيةُ الأمم ، ومنشئةُ الحضارة .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

تعقيب

علىٰ ورقة الأستاذ الدكتور محمد شوقي الفنجري

« توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي »(١)

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ رسول الله وبعد ،

فإنني اطلعت علىٰ ورقة الأستاذ الدكتور الفنجري ، وهو أحد من ارتادوا مبكراً الكتابة في موضوعات الاقتصاد الإسلامي ، والإشراف علىٰ عدد من رسائل الماجستير والدكتوراه فيها ، والاشتراك في مناقشة عدد آخر منها .

وبالإضافة إلىٰ ما عرف عن الأستاذ الفنجري من تشجيع مادي ومعنوي لبحوث الاقتصاد الإسلامي ، فإن له إسهاماً في عدد من التصانيف في مجال الاقتصاد الإسلامي ، معروفة لدىٰ الباحثين وطلاب العلم ، جزاه الله خيراً ، ونفع الله به وبعلمه .

وهاأنذا أراني وضعت من ورقته موضعاً لا أستحقه ، فهو مَن هو ريادة ومقاماً ، وورقته في « توزيع الثروة » ، وهو موضوع ساخن هذه الأيام ،

---

(١) ورقة مقدمة إلىٰ ندوة التنمية من منظور إسلامي ، بالتعاون بين المجمع الملكي (عمَّان) والمعهد الإسلامي (جدة) والإيسيسكو (الرباط) ، ٢٧ ـ ٣٠/١٢/١٤١١هـ = ٩ ـ ١٢/٧/١٩٩١م ، ومنشورة ضمن وقائع الندوة ، ج١ ، ص٢٥٧ ـ ٢٦٥ .

وفيها عن زكاة النفط ما فيها . فيا لصعوبة الموقف من هذا الموضوع الحساس ، ذي العلاقة الوثيقة بالاقتصاد والسياسة والاجتماع والعمران والتفاعل بين فئات المجتمع ، من أثرياء وفقراء ، وعمال وأرباب عمل ، ومالكين وغير مالكين ، وذوي سلطة وجاه ومحرومين من السلطة والجاه . . . إلىٰ آخر ما كان له من الثقل في صدع العالم إلىٰ نظم اقتصادية وسياسية واجتماعية متنازعة ، وإلىٰ انقسام البلدان إلىٰ بلدان غنية مهيمنة وبلدان فقيرة مستضعفة ، حرمت حتىٰ من حقوقها في الملكية العامة الدولية ، وجردت من قدراتها علىٰ المفاوضة والمساومة والمبادلة العادلة .

وبما أن لهذا الموضوع الشائك علاقة بالسياسة وعلاقة بالدين ، فإن ما نرجوه هو أن تكون السياسة محكومة بالدين ، لا الدين محكوماً بالسياسة ، فيكون هناك دين تبعاً لكل حاكم أو لكل نظام أو لكل هيئة أو لكل شخص .

ولا شك أن مما يساعد علىٰ تحرير الدين من أثقال السياسة أن يكون هناك تقارب ما أمكن بين الناس في توزيع الثروات والدخول والسلطات . ومن هنا فإن المنافسة الاقتصادية لا تعمل عملها إلا إذا كانت قوىٰ المتنافسين أقرب إلىٰ التكافؤ . ولكن الذي أحب أن أستعجله هنا أن وسائل الإسلام في تحقيق هذا الهدف الكبير وسائل أصيلة ومستقلة عن الأنظمة البشرية والأهواء الحزبية .

إننا بقدر ما نتحلىٰ جميعاً بالانضباط الفكري والسلوكي وبعد النظر نجنب مجتمعاتنا الكوارث ، وبقدر ما نتخلىٰ عن هذا الانضباط نعرض مجتمعاتنا وديارنا وأنفسنا وأموالنا إلىٰ الدمار والخراب . ولا يمكن تحقيق هذا الانضباط إلا إذا تفتقت أذهان المسلمين عن مؤسسات كفيلة بإدارة قواعد اللعبة السياسية .

توزيع الثروة وتوزيع الدخل :

يلاحظ أن عنوان البحث « توزيع الثروة » ، لكن أكثر الكلام فيه عن « توزيع الدخل » ، فإذا لم يُعَدَّل عنوان الورقة إلىٰ « توزيع الدخل » فلا أقل من تعديله إلىٰ « توزيع الثروة والدخل » .

التوزيع وإعادة التوزيع :

لم تميز الورقة بين « التوزيع » و« إعادة التوزيع » ، مع أن الأساس في كل منهما مختلف ، فالأول أساسه العدل ، والآخر أساسه الإحسان (الإلزامي أو الطوعي) .

ومن عدم التمييز هذا نشأت بعض الإشكالات . فمثلاً في المبحث ٣ من التمهيد قال : « وإذا كانت سمة الإسلام في التوزيع هي العدالة » . . .إلخ . وبما أنه دمج بين التوزيع وإعادة التوزيع فليس صحيحاً أن تكون سمة التوزيع هي العدالة وحدها .

هل المشكلة الاقتصادية هي مشكلة الفقر ؟

ذكر الأستاذ الفنجري أن « المشكلة الاقتصادية هي مشكلة تعدد الحاجات مع ندرة الموارد ، وبعبارة أخرىٰ هي مشكلة الفقر الذي لا يعدو كونه مظهراً من مظاهر زيادة الحاجات مع قلة الموارد » (ص١١) .

غير أن المشكلة الاقتصادية مختلفة عن مشكلة الفقر . فإدارة الموارد والحاجات يقوم بها كل من الغني والفقير ، فهي مشكلة الجميع من بني البشر ، وليست فقط مشكلة الفقراء منهم . وقد يُقصد بها المنافسة في الثراء مع الآخرين ، بتعظيم الناتج بأدنىٰ كلفة . فمعنىٰ المشكلة الاقتصادية إذن هو أكثر من مجرد القضاء علىٰ الفقر .

وهذه المشكلة قائمة ما دام هناك نوع من الموارد يسمىٰ « الموارد الاقتصادية » التي تتصف بندرة نسبية . فالمشكلة الاقتصادية هي إذن مشكلة ندرة لا مشكلة فقر ، وشتان ما بينهما . نعم لو كانت الموارد كلها موارد حرة لما كانت هناك مشكلة اقتصاد ولا إدارة . لكن هذا يكون في الجنة ، لا في الدنيا . فالغِنَىٰ في الجنة حر طليق ، والغنىٰ والفقر في الدنيا نسبيان .

ولو أن المشكلة الاقتصادية هي مشكلة الفقر لما احتاج إلىٰ علم الاقتصاد إلا الفقراء . لكن ألا ترىٰ أن الأغنياء أكثر اهتماماً منهم بهذا العلم!

﴿ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ ﴾ [الحشر : ٧] .

هذه الآية واردة في سياق موضوع الفَيء وتوزيعه ، فلو ترك توزيعه للطبع ، لا للشرع ، لاستأثر به الأمراء والأثرياء والأقوياء ، وحرم منه اليتامىٰ والمساكين والضعفاء ، ولا ريب أن هذا التوزيع يحتاج إلىٰ سلطة قوية ونزيهة وغير شحيحة ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ [الحشر : ٩] .

فعلىٰ الأقوياء ، إن كانوا مؤمنين ، أن يرضوا بهذا التوزيع ، وأن يعتبروه مَغنماً لا مَغرماً ، وعلىٰ الدولة ألا تخشىٰ في الله لومة لائم ، وأن تتولىٰ إيصال الضعفاء إلىٰ حقوقهم ؛ فإذا تواطأت مع الأقوياء علىٰ الضعفاء ، فإن المجتمع كله لن يفلح ، وسيتعرض للاضطرابات والثورات التي تدمر أموال الأثرياء والأمراء ، قبل الفقراء والضعفاء .

وتحقيق هذا الهدف يكون من طريق الزكاة ، فالزكاة تؤخذ من الأغنياء وتعطىٰ إلىٰ الفقراء ، كما يكون من طريق التوظيف (= التكليف) المالي

الإضافي ، إذا لم تَكْفِ الزكاة ، كما يكون من طريق قسمة الغنائم والفُيوء ، ومن طريق الإقطاع ، ومن طريق الوقف ، ومن طريق تقسيم السلَب إذا بلغ مالاً كثيراً ، ومن طريق منع السرقة والغصب والغبن الفاحش والغش والنجش والرشوة والتطفيف . . .

فبمثل هذا يكون البرهان علىٰ صدق الإيمان ، ويكون المؤمنون إخوة ، ويبارك الله في الأمة ، فإنه « لا قُدستْ أمةٌ لا يأخذ الضعيفُ فيها حقَّه غير مُتَعْتَع » (سنن ابن ماجه ، كتاب الصدقات ، باب لصاحب الحق سلطان ، ٢/ ٨١٠) . وما أكثر الضعفاء في أيامنا ، وما أكثر ما يتَّعتعون!

السرف والترف والتبذير :

يستعمل البعض أحياناً هذه المفاهيم الثلاثة بمعنىٰ واحد ، مع أن القرآن الكريم قد ميز بينها . ففي حين أن السرف يبدو معصية من مسلم ، فإن الترف أو التبذير يكاد يُدخل صاحبَه في دائرة الكفر ، والعياذ بالله .

وإذا كانت هذه الخصال الذميمة نتائج للثراء ، فإنها قد تكون أيضاً أسباباً لمزيد من سوء توزيع الدخول والثروات والسلطات . فالمسرفون والمترفون والمبذرون نفوسهم مؤهلة لاستجلاب المال والجاه والسلطة ، بطريق القوة والحيلة والمكر والدهاء . أما إذا منع السرف والترف والتبذير فلعل هذا المنع يؤدي إلىٰ تخفيف الشراهة إلىٰ الظفر بمثل هذه السلطات .

الكماليات ليست داخلة في السرف أو الترف :

ذكر الأستاذ الفنجري أن هدف الرفاهية الاقتصادية قد ارتبط في الاصطلاح الحديث بالكماليات والترف المنهي عنه (ص١٣) . مما قد يوحي بأن الكماليات منهي عنها كالترف . هذا مع أن الضروريات

والحاجيات والكماليات داخلة كلها في حدود المباح . أما السرف فهو خارج عنه ، والترف أكثر خروجاً .

التفاوت منبع للطغيان والبغي :

وآيات القرآن تغنينا عن إعمال فكرنا البشري الضعيف لإثبات صحة هذه المقولة .

قال تعالىٰ : ﴿ كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ [العلق : ٦ـ٧] . وقال أيضاً : ﴿ ۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الشورىٰ : ٢٧] .

التسوية بين الناس :

ولئن كان التفاوت (المفرط) مستقبحاً ، فإن التسوية بين الناس في الدخول والثروات والسلطات ليس أقل استقباحاً . فإنها تُقعد الناس عن السعي ، وتثبط هممهم ، وتقبض آمالهم . ولو سُوي بينهم لعادوا فاختلفوا وتباينوا ، لِتباين مواهبهم واستعداداتهم وقدراتهم .

قال تعالىٰ : ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾ [الزخرف : ٣٢] . وقال تعالىٰ : ﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ﴾ [النحل : ٧١] .

فإذا تقرر أن التسوية مرفوضة ، والتفاوت الفاحش مرفوض ، فلا بد أن هناك تفاوتاً مقبولاً . أما حد هذا التفاوت المقبول فأمر بالنسبة للأفراد ، يعود للديانة ، وبالنسبة للحكومة يعود للتقدير الحكيم المبني علىٰ السياسة الشرعية والشورىٰ في كل عصر ومصر .

الادخار والاستثمار :

بما أن الإسلام لم يأمر بالتسوية بين الناس في الثروة والدخل والسلطة ، بل سمح بالتفاوت فيها ، فإنه ينشأ عن هذا أن يكون الناس

فئات : فئة تقع في عجز ، وفئة تصل إلىٰ فائض ، وفئة بلا عجز ولا فائض .

وفئة الفائض تقع عليها تكاليف مالية ، ويمتنع عليها السرف والترف والتبذير ، كما يمتنع عليها الاكتناز ، فيكون فائضها موضعاً لإنفاق خيري أو استثماري .

وهذا الإنفاق يؤدي بدوره إلىٰ زيادة الثروة والدخل ، ورفع مستوىٰ الدخل الفردي . وبلاد الإسلام أولىٰ بالاستفادة من استثمارات المسلمين ، ولكن لا بد من إزالة العوائق ، ومن بذل التضحيات . فالإيمان ليس مجرد كلمة تقال باللسان ، إنما هي محتاجة إلىٰ برهان وبرهان .

الملكية الخاصة ، والثروة ، وحد الكفاف ، وحد الكفاية :

في المبحث ٢ من التمهيد (ص ٥) وردت العبارة التالية (انظر أيضاً ص ١٧ و١٨) : « إن الإسلام لا يعترف بالملكية الخاصة إلا بعد القضاء علىٰ الحاجة ، وضمان « حد الكفاف » ؛ كما لا يسمح بالثروة والغنىٰ إلا بعد القضاء علىٰ الفقر ، وضمان « حد الكفاية » لكل فرد » ا . هـ .

كي لا يفهم أن شقي العبارة معناهما واحد نقول :

١ـ الملكية الخاصة مرحلة أولىٰ للثروة والغنىٰ ، أي هي منشأ الثروة وبدايتها ، فالفرق هنا بين الملكية والثروة فرق مقدار فحسب .

٢ـ حد الكفاف هو دون حد الكفاية ، وحد الكفاية أعلىٰ منه .

٣ـ عبارة « لا يسمح » و« لا يعترف » بمعنىٰ واحد مترادف .

٤ـ ربما يحسن بلفظ « الحاجة » ولفظ « الفقر » أن يتبادلا الموقع ، باعتبار أن الفقر أشد من الحاجة ، وإلا كان معنىٰ اللفظين واحداً عند المؤلف ، وعندئذ لا يكون التقابل بين شقي العبارة ملائماً .

ضمان الحاجات الأساسية :

الحاجات الأساسية ترجمة للعبارة الإنكليزية basic needs والعبارة الشائعة عندنا ، في الفقه الإسلامي ، هي عبارة « الحوائج الأصلية » . ويجب أن نعلم هنا أن الدولة الإسلامية لا تضمن الحوائج الأصلية للقادرين علىٰ العمل ، الواجدين لفرصته ، المحصلين لكفايتهم ؛ إنما تضمنها في حدود الإمكان للعاجزين عن العمل ، أو عن وجود فرصه ، أو عن تحصيل دخل كافٍ لهم ولمن يعولون . ففي الحديث « لا تحل الصدقة لغني ، ولا لذي مِرَّةٍ سَوِيّ » (رواه أحمد في مسنده ، وأصحاب السنن في الزكاة) . والمِرَّة هي القوة (انظر أيضاً سورة النجم ٦) ، وفي رواية « لا حظ فيها لغني ، ولا لقوي مكتسب » .

فالأصل في الإسلام أن كل فرد يجب عليه أن يعول من تقع عليه نفقتهم ، وعليه أن يعمل ، وأن يبحث عن فرص العمل ، بل ويخلقها بمبادأته ، لتحصيل معاشه ومعاش أسرته . ثم بعد ذلك يتكافل الأفراد وفق نظام الإسلام ، لإعانة الفقراء العاجزين ، ثم الدولة عائل من لا عائل له ، من طريق بيت المال .

المقصد هنا أن عبارة « ضمان الحاجات الأساسية » قد توهم بالتواكل والكسل ، والاعتماد علىٰ الدولة ، وتعطيل حوافز الأفراد والأسر حيال الأنشطة الاقتصادية .

ثم إن العامل في القطاع الخاص ، هل علىٰ رب عمله أن يضمن له أجراً يكفي لسد حوائجه الأصلية ؟ أنا لا أظن ذلك ، فالفرق بين دخله من عمله ودخله اللازم لحاجته يقع علىٰ عاتق إعادة التوزيع ، لا علىٰ عاتق التوزيع (توزيع الدخول علىٰ عناصر الإنتاج) .

زكاة النفط :

ذكر الأستاذ الفنجري في ورقته أنه عالج زكاة النفط بإسهاب في الطبعة الثانية من كتابه « الإسلام والضمان الاجتماعي » ، وأنها شرعاً بواقع ٢٠٪ (= الخمس) من ناتج البترول ، وأنها اليوم تقدر بالبلايين من العملات الصعبة ، ويمكنها أن تلعب دوراً فعالاً في القضاء على الفقر على مستوى العالم الإسلامي ، وأن تحقق عدالة التوزيع بين المجتمعات الإسلامية التي لا تعرف بينها حدوداً أو جنسية .

لكن يرد على هذا الرأي ما يلي :

١ـ النفط في البلدان المنتجة له مال عام ، والفقهاء يقولون : لا زكاة على المال العام .

٢ـ المعدل هل هو ٢٠٪ أم ٢,٥٪ ؟ فيه خلاف ، والخلاف بين المعدلين كبير ، فالأول هو أعلى معدل ، والآخر هو أدنى معدل . إن المعدل ٢٠٪ هو أعلى معدل للزكاة ، بل ربما يَخرج من الزكاة إلى الفيء . ومعدلات الزكاة ملحوظ فيها المُؤْنة (= الكلفة) ، والنفط لا يلتقط ، كالكنز ، بلا مؤنة .

٣ـ هل المصرف مصرف الزكاة أم مصرف الفيء ؟

٤ـ هل تعم الحصيلة بلدان العالم الإسلامي في ظل الظروف الراهنة للتجزئة ، واختلاف النظم السياسية والفكرية . . . ؟

نعم يترتب على البلدان الإسلامية الغنية واجبات حيال البلدان الإسلامية الفقيرة ، لكن هل تتحدد هذه الواجبات بواقع ٢٠٪ من الناتج النفطي ؟ هذا هو موضع النقاش والنظر .

هل يتحدد الثمن بكلفة الإنتاج أم بالمنفعة ؟

قال الأستاذ الفنجري : « عندما يكون ثمن السوق الذي تحدده قوىٰ العرض والطلب عادلاً ، أي غير مجحف بالبائع (عنصر نفقة إنتاج السلعة) أو المشتري (عنصر منفعة السلعة) ، فإنه لا يجوز شرعاً التسعير » (ص٢٩) .

الواقع أن ثمن السوق قد يتحدد بتوازن قوىٰ العرض والطلب ، ويكون « مجحفاً » بأحد الباعة ، أو ببعضهم ، حتىٰ إن هؤلاء يخرجون من السوق ، وذلك إذا كانت نفقة إنتاجهم عالية نسبياً ، أعلىٰ من ثمن السوق .

ولذلك لا اعتبار لآحاد المنتجين العارضين (الباعة) وآحاد المستهلكين الطالبين (المشترين) ، إنما الاعتبار للكميات المطلوبة والمعروضة عند ثمن معين ، أو للثمن الذي يتحدد بتفاعل قوىٰ العرض والطلب .

وعليه فإن المنفعة تحدد الكميات المطلوبة عند ثمن معين ، والكلفة تحدد الكميات المعروضة ، وكلتاهما تحدد من يبقىٰ في السوق أو يخرج منه ، بائعاً أو مشترياً . ولا علاقة لأي من هذه العناصر : الثمن ، الكمية ، الدخول ، الخروج ، بمسألة الإجحاف أو العدالة ، إنما العلاقة هنا بالكفاءة : الثمن بالنسبة للمشتري ، والكلفة بالنسبة للبائع . وربما تطرح مسألة العدالة عند التسعير (التدخل الحكومي) ، في حالة الاحتكار مثلاً .

الغزالي ومفهوم التقوىٰ :

نقل الأستاذ الفنجري عن الدكتور زكي مبارك مفهوم الإمام الغزالي للتقوىٰ بأنه « الإعراض عن الحياة والمال ، والهروب من الشواغل والعوائق ، وقطع علاقة القلب عن الدنيا ، والإنابة إلىٰ دار الخلود » (ص ٣٣) .

وانتقد الأستاذ الفنجري رأي الغزالي بأن الإسلام إيجابي لاسلبي ، واجتماعي لا انعزالي ، وبأن مثل هذا الرأي قد أساء إلىٰ الإسلام ، وهو من الأفكار الهدامة المغوقة!

إنني لا أتفق مع الأستاذ الفنجري في نقده للإمام الغزالي وبحدَّة ، ذلك بأن مقصود الغزالي ، والله أعلم ، ألا تكون الدنيا مقدمة علىٰ الآخرة ، عند التعارض ، والمال مقدماً علىٰ الدين . . . وهذا قدر متفق عليه بين العلماء ، وهو من المقاصد الكلية للشريعة .

ثم إنه كان من المستحسن أن نتعرف علىٰ سياق كلام الغزالي ، وأن يتم النقل عنه مباشرة ، لا بالواسطة ، أي بالرجوع إلىٰ المراجع الأصلية ، لا الثانوية .

صحة الأبدان مقدمة علىٰ صحة الأديان :

هذه العبارة التي وردت في ص ٣٧ ، إذا عرضناها علىٰ منظومة المراتب الشرعية : الدين ، النفس ، العقل ، النسل ، المال ، وجدناها مخالفة ، فالدين عندنا مقدم علىٰ النفس ، ومن باب أولىٰ علىٰ البدن ، وهما مبذولان في سبيل الدين .

مدخل آخر للتوزيع :

في كتابي « أصول الاقتصاد الإسلامي » ص ١٦١ ـ ٢٥٥ ، بحثت مسألة التوزيع ، بأسلوب مغاير ، فقسمته إلىٰ ثلاثة أنواع : توزيع الثروات ، وتوزيع الدخول علىٰ عناصر الإنتاج ، وإعادة التوزيع . وذهبت إلىٰ أن أساس التوزيع الأول هو الكفاءة الواقعة أو المتوقعة (جهاد ، مسابقة ، إحياء) ، وأن أساس التوزيع الثاني هو المعاوضة ، وأن أساس التوزيع الثالث هو الحاجة (زكاة) أو الصلة (نفقة أقارب) أو الدعوة (تأليف قلوب) .

كما بينت أساليب الإسلام في التقريب بين المسلمين ، أفراداً وبلداناً وأجيالاً ، في الدخول والثروات والسلطات .

فمن شاء فليراجعه ، سائلين المولىٰ تعالىٰ أن ينفع بأعمال الجميع ، والله الموفق ، والهادي إلىٰ سواء السبيل .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

نقدُ كتاب

« نحو اقتصادٍ إسلامي »[(١)]

الكاتب والكتاب :

« نحو اقتصاد إسلامي » كتابٌ للدكتور محمد شوقي الفنجري نشرته شركة عكاظ في طبعته الأولىٰ لعام ١٤٠١هـ = ١٩٨١م ، يقع في ١٤٢ صفحة من الحجم المتوسط .

جاء في تقديمه أن مؤلفه من القلَّة الذين يجمعون بين « الثقافة الإسلامية الفقهية » و« الثقافة الاقتصادية الفنية » ، وأنه من أوائل من انتُدِب لتدريس مادة الاقتصاد الإسلامي بكليات الأزهر ، عقب صدور قانون تطويرها رقم ١٠٢ لعام ١٩٦١م ، وأنه إلىٰ جانب عمله القضائي يدرِّس المادة المذكورة في مختلف الجامعات العربية ، ويشرف علىٰ العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في الاقتصاد الإسلامي .

كما ذُكر أن الكتاب يقع خارج « سلسلة الاقتصاد الإسلامي » التي صدر منها حتىٰ الآن خمسة كتب يبتغي بها صاحبُها وجهَ الله ، في محاولةٍ لتغطية مختلف موضوعات الاقتصاد الإسلامي .

والكتب الخمسة هي التالية :

---

(١) منشور في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، المجلد ١ ، العدد ٢ ، شتاء ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م ، ص ١١١ ـ ١١٦

- ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية ، ١٩٧٨م .
- الإسلام والمشكلة الاقتصادية ، ١٩٧٨م .
- الإسلام والتأمين ، ١٩٧٩م .
- الإسلام والضمان الاجتماعي ، ١٩٨٠م .
- المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ١٩٨١م .

* * *

ولا نودّ هنا أن نناقش ماجاء في كتبه ، من حيث اللغة والموضوع والأفق والابتكار . إنما يهمنا أن نناقش بعض المسائل المطروحة في كتابه « نحو اقتصاد إسلامي » .

الشريعة الإسلامية لا تقيم للتأجيل ثمناً :

هذا ما قاله الدكتور الفنجري في كتابه ص ١٢٢ في الحاشية (١) . ويبدو أنه لا يفرّق بين القرض والدَّين (الناشىء عن بيع) . والحقيقة أن فقهاءنا يقولون بأن للزمن حصة من الثمن . وواضح أن عبارة « الثمن » هنا تعني أن الأمر يتعلق بالبيع لا بالقرض . ولهذا يجوز عند جمهور الفقهاء زيادة ثمن البيع لقاء التأجيل ، والحطيطة منه لقاء التعجيل . لكن لو استحق الثمن وكان المدين معسراً لأصبح الدين كالقرض ، لا تجوز فيهما أي زيادة . وقد فصلنا ذلك في غير هذا الموضع .

ومن هذا يتبين أن قول الدكتور الفنجري بأن الشريعة الإسلامية لا تقيم للتأجيل ثمناً ، قول غير صحيح ، وهو نفسه لا يمنع زيادة الثمن لمجرد التأجيل ، بدليل ما قاله ص ١٢٥ وحاشيتها حول « البيع المؤجل بثمنٍ أعلىٰ » و« البيع بالتقسيط » .

ليست كل فائدةٍ رباً محرماً :

وذكر مثالاً علىٰ ذلك ، من بين أمثلةٍ أخرىٰ ، في الصفحة ١٢٤/ب قال : « وقد تكون هذه الفائدة من قبيل المكافأة التي تمنحها الدولة لتشجيع الادخار ، أو إقبال المواطنين علىٰ نشاط معين . ومن قبيل ذلك شهادات الإيداع في الخارج ، وصناديق التوفير في مصر » ، وضمان الحكومة لأسهم بعض الشركات بعائد قدره كذا في المائة ، « وهي نسبة عالية جداً لا يبررها مع خسائر هذه الشركات سوىٰ رغبة الدولة في تشجيع الأهالي علىٰ القيام بالمشاريع (. . .)[1] والمساهمة فيها » .

وهنا لا ندري ما الأدلة التي استند عليها في « فتواه » ، هل قاسها علىٰ الجُعْلِ في المسابقة ، أم علىٰ شيءٍ آخر ، وهل فتواه هذه « دينية » أم « مدنية » ؟

جواز الفائدة علىٰ الديون بسبب التضخم :

ذكر المؤلف في الصفحة ١٢٥ من كتابه أن هذا العنوان هو ما عبَّر عنه الإمام الكاساني في كتابه « بدائع الصنائع » ، الجزء الخامس ، باب الربا ، من أن المال المستقبل أرخص من المال الحالّ . وقد استنبط الفنجري من هذا الكلام أن الدين في تاريخ الوفاء يجب أن تكون قيمته مساوية لها في تاريخ ترتُّبه في الذمة ، بحيث لو كانت قيمته عند الوفاء أقل لكان رباً . ولا أدري من أين أتىٰ بهذا الفهم، لأنَّ أحداً من الفقهاء القدامىٰ

(١) حذفنا بعض العبارات للبعد عن تجريح جهةٍ معينة . وإذا كان هذا مهماً فإن البعد عن النفاق ، أو الترويج بغيرِ حقٍ شرعي أهم . فإذا كان التجريح ينالك في دنياك ، فإن المداهنة تتهمك في دينك .

لا أعلمَ أنه قال بإمكان وفاء الدين أو القرض بقيمته (لا بمثله) لمجرد ارتفاع النقدين أو انخفاضهما ، اللهم إلا بعضَ الفقهاء في الفلوس (والدراهمِ الغالبةِ الغش) في حال تعذر تسليمها (لانقطاعها) أو بطلان ماليتها (كسادها) أو غلائها أو رخصها .

لم يُنقل إلينا رأي فقهي واحد عن جواز وفاء ديون الذهب مثلاً بقيمتها يوم العقد .

وبعد ذلك يردّ أقوال الفقهاء الذين قالوا بردّ المثل ، سواء غلت النقود أو رخصت أو كسدت » ، فيكتب : « فضلاً عن أن هذا القول الأخير مردود » ، وينسب ذلك إلىٰ ابن تيمية : وقد أظهر فسادَه شيخُ الإسلام ابنُ تيمية بقوله :

« إذا نقصت قيمة الدين ـ نقداً كان أو فلوساً أو عيناً ـ فهو نقص النوع ، فلا يجبر الدائن علىٰ أخذه ناقصاً ، ويرجع إلىٰ القيمة يوم العقد ، وهذا هو العدل ، فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما ، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل » .

ولدىٰ قراءتي لهذا النقل ، شعرت بأنه لا بد أن هناك عباراتٍ قد أُقحمت في النص ، ولا سيما عند قوله : « نقداً كان أو فلوساً أو عيناً » ، فالنقد عند فقهائنا يُفهم منه الذهب والفضة ، ويطلق عليهما في الغالب « النَّقْدَان » . أما قوله « عيناً » وهو يريد ما يُقرض من الطعام مثلاً كالقمح والشعير والرز . . . فلم يُعرف عند الفقهاء لأن العَينَ يَقصدون بها خلاف الدَّين ، أو خلاف العَرْض ، وهي في الحالين عموماً بمعنىٰ «النقود»[1] ، وبذلك فقوله : « نقداً أو فلوساً أو عيناً » لا يستقيم ، ولا يوحي بأنه كلام فقيه .

---

(١) راجع لسان العرب ، طبعة دار صادر ، ج١٣ ، ص٣٠٥ . كما يمكن مراجعة أي معجم لغوي أو فقهي آخر .

رجعتُ إلىٰ الفتاوىٰ ، فلم أجد هذا النص ، وكنت أتوقع ذلك . ولما رجعتُ إلىٰ الدرر السنية ، وجدت فيها ٥/ ١١٠ النص التالي ، وهو أقرب ما يكون إلىٰ النص الذي أورده الدكتور الفنجري :

« إذا أقرضه أو غصبه طعاماً فنقصت قيمته ، فهو نقصُ النوع ، فلا يجبر علىٰ أخذه ناقصاً ، فيرجع إلىٰ القيمة ، وهذا هو العدل ، فإن المالَين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما ، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل » .

هل تلاحظ الفرق بين النَّصين ، هل تلاحظ أن هذا النص المنقول عن الدرر السنية ، الجزء الخامس ، الصفحة ١١٠ ، قد خلا من أية إشارة إلىٰ النقود ؟

هل تلاحظ معي أن الدكتور الفنجري قد قاس ، وأدخل قياسه في النص مباشرة ؟!

ثم هل تريد مني دليلاً آخر يناقض ما قصده وما فهمه الدكتور الفنجري ، تعال نقرأ في كتاب الدرر السنية نفسه هذا النصَّ الواضح :

« وسُئل الشيخ عبد الله أبا[١] بطين : إذا غلت الدراهم المتعامل بها أو رخصت. . . إلخ ، فأجاب : قد ذكر الأصحاب رحمهم الله أنه إذا وقع البيع بنقدٍ معين كدراهم مكسرةٍ أو مغشوشةٍ أو فلوساً[٢] ، ثم حرمها السلطان فمنع المعاملة بها ، قبل قبض البائع لها ، لم يلزم البائع قبضها ، بل له الطلب بقيمتها[٣] يوم العقد ، وكذا لو أقرضه نقداً أو فلوساً فحرم السلطان المعاملة بذلك (. . .) » .

---

(١) الصواب : أبو ، وربما يكون علىٰ الحكاية إذا كان لقباً لا كنية .

(٢) لعل الصواب أن يقول : أو فلوس .

(٣) يعني : المطالبة بقيمتها .

ثم يقول :

« والحالة هذه علىٰ المذهب فيما إذا منع السلطان المعاملة بها خاصة ، أما إذا زادت قيمتها أو نقصت مع بقاء التعامل بها ، وعدم تحريم السلطان لها ، فيردّ مثلها ، سواء غلت أو رخصت أو كسدت ، هذا حاصل المذهب في المسألة عند أكثر الأصحاب » .

فأين من هذا ما نقله وما فهمه الفنجريُّ من هذا النص ؟!

يبقىٰ عليَّ شيء واحد ، هو أن أشرح ما فهمته من النص الصحيح المنقول عن الدرر السنية : إذا أقرضه أو غصبه طعاماً ، كالقمح مثلاً من النوع الأول ، بافتراض أن في البلد ثلاثة أنواع منه ، ثمن كيلو النوع الأول ٣ ريالات ، والثاني ٢ ريالان ، والثالث ١ ريال واحد ، وحدث عند استرداد القرض أو المغصوب أن نوع القمح المتوافر في البلد كان من النوع الثاني والثالث ، لم يُجبرْ المقرِض أو المغصوب منه علىٰ أخذ نوع قيمتُه أقل ، فهنا يرجع إلىٰ القيمة ، نتيجة نقص النوع ، لأن البدلين يتماثلان إذا كان النوع فيهما واحداً ، أي إذا استوت قيمتهما ، وأما مع اختلاف النوع (اختلاف القيمة) فلا تماثل . هذا ما فهمته والله أعلم بالصواب .

جواز الفائدة علىٰ الودائع الاستثمارية :

لا أظن أن الدكتور الفنجري يزعم أنه أيضاً من علماء الأصول ، حتىٰ يستطيع أن يقدم لنا أدلة نقلية وعقلية كافية لإقناعنا ببعض الآراء الجامحة .

وقد سبقه مَنْ سبقه إلىٰ محاولة اعتبارِ الوديعة الاستثمارية (وربما غيرها) من قبيل عقد المضاربة . والحقيقة أن الفرق بين عقد القرض وعقد القراض (المضاربة) واضح في الشريعة الإسلامية من ناحيتين :

١ـ في شركة القراض (أو المضاربة) : ربُّ المالِ فيها هو الذي يتحمل الخسارة إذا وقعت .

٢ـ وحصة كل شريك في الربح لا بد أن تكون حصة شائعة (نسبة مئوية) ، وكل تحديد بمبلغ مقطوع (أو بنسبة مئوية من رأس المال) إنما يقطع الشركة .

هذا ما نعرفه من كتب الفقه ، فهلا يأتينا بالدليل علىٰ آرائه المخالفة ؟

ثم يقول في الصفحة ١٣٠ :

« وما العائد أو الفائدة التي يصرفها البنك للمودع إلا جزء من الأرباح المؤكدة التي حققها البنك » .

ثم يقول ص١٣١ :

« ولو أن أحد المودعين طالب البنك بأن لا يحدد نصيبه في استثمار ماله مقدماً في صورة فوائد ، وإنما يحدد له نسبة معينة من الأرباح التي يحققها ، كما هو الشأن في عملية المضاربة المتفق عليها شرعاً ، لما استجاب البنك لمثل هذا الطلب ، لعدم رغبته في مشاركته له بالحق في أرباحه الطائلة . ويكون المودع ، أي رب المال ، هو المظلوم دائماً في مثل هذه المعاملة ، إذ لا يحصل من البنك (أي رب العمل) سوىٰ علىٰ جزء يسير من الأرباح المتحققة من استثمار ماله . فكيف يصح بعد ذلك أن يأتي أحد فقهاء الإسلام أو « منسوبيهم » ، فيحرم علىٰ المودع بأجلٍ لغرضِ الاستثمار الحصول علىٰ الفائدة التي تحددها له ، أو بعبارة أدق تفرضها عليه هذه البنوك ، بدعوىٰ أنها ربا ، وأكلٌ للمالِ بالباطل ، في حين أنها في حقيقتها ليست إلا بعضَ حلاله الذي صرح به ربُّ العمل القوي ممثَّلاً في البنك ، نظير استثماره لماله ، وحصوله علىٰ أرباح طائلة من وراء ذلك » .

أقول : هذه حجة . . . لم أسمع بمثلها في مثل هذا السياق .

١ـ فما أدري يا دكتور ، هل السلطان للبنوك أم للشرع ؟

٢ـ وما أدري لماذا تقام المصارف الإسلامية اليوم ؟ هل تحسب أنها تريد أن تُنْصِف من يعملون بأموال الغير فحسب ، أم أن إنصافها يمتد إلىٰ أرباب المال أيضاً ؟ من قال لك إن الإسلام يرضىٰ بظلم هؤلاء المدخرين الصغار ، وبتسلط هذه المصارف الربوية عليهم واستغلالهم ؟ ونحن نقول : إن المصارف الربوية القائمة حالياً في أوساطٍ مادية ربوية لا تعطي المدخرين الصغار حقهم ، ليس هذا فقط ، بل إن الفائدة التي ينالونها هي في حقيقتها فائدة وهمية ، بل سالبة ، إذا ما قيست بمعدلات التضخم . ولذلك نتوجه إلىٰ هؤلاء ونقول : يا صغار المدخرين اتحدوا ، ولا تودعوا أموالكم في هذه المصارف الربوية ، فإنها تأكل أموالكم بالباطل ، وابحثوا عن مصارفَ إسلاميةٍ « حقيقية » أو شركاتٍ شرعية تديرونها بينكم .

بعد ذلك يردُّ الدكتور علىٰ بعض الشبهات (شبهة احتمال الخسارة ، وشبهة عدم جواز تحديد العائد مقدماً) ، ويستدل في ردّه بقانون الأعداد الكبيرة ، دون أن يسمِّيه ، وذلك كما استدل به بعض الفقهاء المعاصرين في إباحة التأمين التجاري ، محاولةً منهم لنفي الغرر عنه .

ويستعمل الدكتور بعض الألفاظ في غير محلها : « اكتواري » ، مما قد يوهم بعض العامة بالمستوىٰ الفني والاختصاصي الرفيع للبحث . فالحسابات الاكتوارية معروفة في شركات التأمين ، ولم نسمع بها في حقل المصارف بعد!

وهناك من هو أكثر اختصاصاً منه فيما أحسب في قضايا التأمين الفنية وحساباتها الاكتوارية ، ولم يذهب مذهبه .

وعند بحث الدكتور لشبهة مباشرة البنك لنشاطٍ غير مشروع (ربا ، تمويل مشروع للخمور) يردّ عليها بتطمين المودعين بأن هذه ليست مسؤوليتهم ، بل هي مسؤولية الدولة ، أو الحاكم المسلم ، بل هو وزر المصرف نفسه ، « وتنتفي مسؤولية الفرد المسلم الذي لا يجد أمامه سوىٰ البنوك القائمة بمآخذها ، ويضطر علىٰ مضض إلىٰ التعامل معها » ، لا أفهم لماذا يتجاهل هنا المصارف الإسلامية وحركتها ؟! ويقول لهؤلاء المتحرجين من المودعين في المصرف الربوي : « أجيبوه ، فإنما الهناء لكم ، والوزر عليه »!

* * *

غير أن الدكتور برغم هذا وذاك يحرم الفائدة التي يتقاضاها البنك علىٰ الإقراض (ص ١٣٣) ، بخلاف الفائدة التي يتقاضاها المودع من البنك . وهنا يستدل بأن « قروض قريش في عهد الجاهلية كانت أساساً للتجارة والاستثمار » ص ١٣٤ . وأتعجب كيف لم يخطر بباله هذا عندما كان يبحث في تجويز الفائدة علىٰ الوديعة الاستثمارية ، قال : « الوديعة الاستثمارية هي معاملة مستحدثة » ص ١٢٩ ، « ومتىٰ قلنا بأن الوديعة الاستثمارية هي معاملة جديدة مستحدثة لم يتناولها نص خاص ، ولم يشملها نص حاظر ، فإنه يكون حكمها الشرعي هو الجواز والإباحة » . وهنا يمكن أن نقول : إن كل ماتفرزه الحضارة المادية الشيطانية القائمة علىٰ الحرام ، أو علىٰ عدم التفريق بين الحلال والحرام ، من أفكار ومؤسسات لا بد وأن نحسن الظن بها ونقول : إنها علىٰ أصل الإباحة ، تيسيراً علىٰ المواطنين ، لا بل علىٰ الغزاة الذين يريدون أن يفتحوا أسواقنا لمصارفهم وشركاتهم التأمينية ومصانعهم المدنية والحربية. . . وعلينا نحن أن نبقىٰ إما جاهلين أو علماء مفتين ، نعرف كيف نلتمس الأدلة ،

فنكبر الصغير ونصغر الكبير ، ونقعّد الشاذ ، ونشوّذ القاعدة ، دفعاً للحرج ، ورفعاً للمشقة ، وطلباً للتيسير على الناس[1]!

غير أن الدكتور الفنجري لم ينسَ أن يختم كتابه ص ١٤٠ بدعوة البنوك الإسلامية العاملة « الحديثة النشأة ، والقليلة نسبياً » لأن تتعامل بكلتا[2] الصورتين :

- منح العائد على الودائع الاستثمارية بمبلغٍ مقدر معروف سلفاً (فائدة ثابتة) .

- أو بنسبة متغيرة لا تُعرف إلا مؤخراً .

وإذا كان ذلك كذلك ، لا أدري ماذا سيبقى للبنوك الإسلامية من « إسلاميتها » ، وماذا سيبقى للاقتصاد الإسلامي من دور ، بعد إذ قام أول ما قام على العدول من القَرض إلى القِراض ، وهاهو بعد مدةٍ قصيرة يعدل من القِراض إلى القَرض! إلى الله المشتكى .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

---

(١) انظر الشاطبي في الموافقات ٤/ ٢٥٨ و٢٥٩ ومواضع أخرى .

(٢) قال : بكلتي الصورتين! والصواب ما أثبتناه في المتن أعلاه ، ولا حول ولا قوة إلا بالله من مجتهدي هذا الزمان .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

النتائج

رأيت من المفيد تثبيتَ بعض نتائج الدراسة النقدية في ذهن القارىء قبل وداعه :

١ـ بل الشريعة الإسلامية تقيم للتأجيل ثمناً ، خلافاً لما قاله الدكتور الفنجري .

٢ـ رأىٰ الكاتب أن الفائدة قد تكون رباً حلالاً إذا منحتها الدولة ، علىٰ سبيل المكافأة ، تشجيعاً للادخار ، أو جذباً للناس نحو نشاطٍ معين . لكنه لم يبينِ الأدلةَ الفقهية علىٰ صحة ما ذهب إليه .

٣ـ ذكر ما يفيد أن المال المستقبل أرخص من المال الحالّ ، فناقض بذلك ما صرّح به قبل قليل (قارن النتيجة ١) .

٤ـ أعطىٰ للعَيْن مفهوماً لم يُعرف عند أهل اللغة والشرع .

٥ـ أجاز الفائدة علىٰ الديون بسبب التضخم ، ولم يوردْ أدلةً كافية للإقناع .

٦ـ زعم أن التضخم المعاصر لا سابقَ له ، وبيّنا أن تاريخ المجاعات في العالم ينطق بخلاف ما زعم .

٧ـ نسب كلاماً إلىٰ شيخ الإسلام ابن تيمية لم تتبين صحته ، وضمّنه كلاماً من عنده ، مما قد يوهم القارىء غير المختص بأن الكلام كله لابن تيمية !

٨ـ ليس في فتاوىٰ ابن تيمية والدرر السنية نصوص كالتي أوردها .

٩ـ قاس علىٰ النص في ذهنه ، ثم أثبت النص مندمجاً بقياسه ، فخرج بنص جديد!

١٠ـ وبرغم ذلك ، فإن قياسه فاسد .

١١ـ بينتِ النصوصُ الصحيحة أن من الممكن المطالبةَ بقيمة الدين يوم الحقد ، إذا كانت النقود دراهم مكسرة أو مغشوشة ، أو كانت فلوساً ، وأبطلت الدولة التعامل بها قبل قبضها .

١٢ـ أما إذا زادت قيمتها أو نقصت ، وكان التعامل بها قائماً ، ولم تُبْطِلْها الدولة ، فلا يمكن أن يُرَدَّ إلا مثلها ، ولا يلتفت إلىٰ تغير القيمة بالزيادة والنقصان .

١٣ـ غير أن بعض الفقهاء المتأخرين أجاز ردَّ القيمة في دين الفلوس والدراهم الغالب غشها ، وذلك في مصادر أخرىٰ لم ينقلْ عنها الكاتب ، ولم يتعرض إلىٰ ذكرها .

١٤ـ شرحنا المقصود بنقص النوع في النصوص التي أرادها الكاتب ، وكان المعنىٰ مغايراً لما أراده .

١٥ـ رأىٰ الكاتب أن الفائدة التي يتقاضاها المودعون من المصارف حلالٌ ، بل ليست إلا بعضَ الحلال المستحق لهم ، ولم يقدم لذلك أدلة فقهية معتبرة عند أهل الصنعة .

١٦ـ أحلَّ هذه الفائدة ، وحرَّم الفائدة التي تتقاضاها المصارف من المقترضين منها . وبهذا فرّق بين متماثلين في اعتبار أهل العلم ، وإذا كانا في نظره مختلفين ، فلماذا لم يقدِّم الأدلة علىٰ ذلك ، كي لا تُوصم مواقفُه وآراؤه بأنها تحكمية ؟!

١٧ـ دفع بعض الشبهات الواردة علىٰ رأيه في إباحة الفائدة للمودعين (انظر النتيجة ١٥) ، معتمداً علىٰ بعض الأفكار العصرية ، كالحسابات

الاكتوارية ، غير أنه لم يبين للعلماء ولا للعامة ، كيف تلعب الحسابات الاكتوارية دوراً في المصارف الحديثة لإباحة ذلك النوع من الربا ؟ لا سيما وأن المسألة خطيرة ، وأن المعلوم عند أهل الفن أن الحسابات الاكتوارية تختص بشركات التأمين من دون المصارف!

١٨ـ نفىٰ المسؤولية عن الفرد المسلم ، وحمَّلها للدولة فقط ، وهذا مخالف لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، من أن كل مسلم راعٍ ومسؤولٌ ، وعليه أن يبذل كل ما في وسعه لتغيير المنكر . أما أن يقول : « الهناء لكم والوزر عليها » فهذه دعوة إلىٰ إراحة المسلمين من واجب الدعوة ، وإلىٰ التكيف مع كل قرارات الدولة ، ولو جائرة ، وإلىٰ الاستسلام لها ، والانهماك في استغلال الفرص المتاحة ، دون همٍّ ولا قلقٍ ولا رسالة!

* * *

هذا ما أرىٰ أن علىٰ الدكتور الفنجري أن يجيب عنه ، حتىٰ تأخذ كتابته طابعاً علمياً مقبولاً عند أهل الفقه والاقتصاد ، وعند أهل المعرفة والاختصاص ، والله الموفق .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

ردٌّ على الدكتور وديع أحمد فاضل كابلي

هل يمكن أن نكافىء رأس المال النقدي كما نكافىء رأس المال البشري ؟[1]

في صحيفة عكاظ الصادرة بتاريخ ١٨/٣/١٤٠٢هـ ، زاوية المال والاقتصاد ، تحت عنوان « ما هو الفرق بين سعر الفائدة والربا ؟ » ، طرح الدكتور وديع أحمد فاضل كابلي ، المستشار الاقتصادي لدىٰ صندوق النقد الدولي ، رأياً للمناقشة ، تساءل فيه عما إذا كان سعر الفائدة يمكن اعتباره أجراً محدداً لرأس المال النقدي المقرَض ، يتحدد بالعرض والطلب ، ولا يدخل في نطاق الربا المحرم في القرآن . وتراءىٰ له أنَّ ذلك جائز ، فلماذا لا نمكِّن أرباب المال من خيار ثنائي : إما أنهم يريدون المخاطرة ، فيشتركون في الربح والخسارة ، باعتبارهم مسؤولين عن اتخاذ القرارات الهامة في تحديد مسار الشركة ، فيربحون إن أحسنوا التصرف والإدارة ، ويخسرون إن أساؤوا ، وإما أنهم لا يحبُّون ركوب هذه المخاطر ولا يريدونها ، بل يفضّلون عليها الحصول علىٰ أجر محدد ثابت ، باعتبار رأس المال عملاً مخزوناً . فكما أننا نجيز للموظف أو العامل أن يتقاضىٰ راتباً أو أجراً ، بغضِّ النظر عن نتيجة أعمال الشركة ، هل هي ربح أم خسارة ؟ فلماذا لا نجيز أيضاً لرب المال (المقرِض) أن

---

(١) نشر في صحيفة المدينة ، جدة ، العدد ٥٤٢٦ ، ٣٠ ربيع الأول ١٤٠٢هـ ، ص٦ .

يتقاضىٰ أجراً محدداً في صورة فائدة ؟ أليس كل من المال والعمل عنصراً من عناصر الإنتاج ؟ أليس كل عنصر من هذين العنصرين يعتبر عملاً ؟ كل ما هنالك من فرق أن المال عمل مخزون ؟! وها نحن نعطي للموظف أو للعامل راتباً أو أجراً مقطوعاً ، ولا نطالبه بانتظار نتائج الشركة ، لنعطيَه أجره إن كان هناك ربح ، ولنحرمَه منه إن كانت هناك خسارة . إننا نستطيع أن نعطي رب المال المقرِض كذلك أجر ماله ، فيكتتب في سندِ قرضٍ بفائدة ، شأنه في ذلك شأن العامل ، ليس مسؤولاً عن إدارة الشركة ونتائجها ، ويمكن لربِّ مالٍ آخر ، إذا أراد ، أن يكتتب بسهمٍ من أسهم رأس المال ، ليشترك في المخاطرة ، في الربح والخسارة .

خلاصة رأي الدكتور وديع تتمثل إذن في اعتقاده أو شكِّه (لا أدري) بإمكان معاملة رأس المال كالعمل ، من حيث حصولُ كلٍ منهما علىٰ مكافأة محددة : فائدة لرأس المال ، وأجر للعمل .

❊ ❊ ❊

لقد سبق إلىٰ التذرُّع بهذه الحجة عدد من الاقتصاديين، كان أولهم فيما نعلم كورسيل ـ سونوي Courcelle - Seneuil ، عندما قدم فائدة رأس المال المقرَض علىٰ أنها أجر العمل (أو الجهد) المبذول في الادخار ، ولم يكن يرىٰ فرقاً بين العمال وأرباب المال المقرِضين . فالعامل يقدم عمله مقابل أجر دون أن يكون مسؤولاً عن نتائج أعمال الشركة وإدارتها ، والمقرِض يقدم ماله مقابل فائدة ، دون أن يكون مسؤولاً كذلك . وأجر العمل والفائدة يندمجان في مصاريف الإنتاج . ويؤثِّران بذلك علىٰ أسعار السلع والخدمات من جانب المنتج (أي من جانب العرض) .

❊ ❊ ❊

سبق لي أن أجبت عن هذه النظرية وعن غيرها من نظريات الفائدة

في أطروحتي التي دافعت عنها في فرنسا عام ١٩٧٥ ، ثم ترجمتُها إلىٰ العربية ، وصدرتْ منها مؤخراً الطبعة الثانية بعنوان « مصرف التنمية الإسلامي : محاولة جديدة في بيان حقيقة الربا والفائدة والبنك » ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م . ولمن لا يريد الرجوع إلىٰ هذه الأطروحة وتفصيلاتها ، أقول إن نظرية العمل ، وهي النظرية التي تريد إباحة الفائدة بحجة أن رأس المال عمل ، وإن كان مخزوناً ، يؤخذ عليها ما يلي :

من المعلوم لدارس الفكر الاقتصادي ومذاهبه أن موقف المذاهب الاقتصادية من عناصر الإنتاج يختلف . فالرأسمالية ترىٰ أن عناصر الإنتاج هي الطبيعة (الأرض) والعمل ورأس المال والتنظيم ، ولا شك أن لرأس المال في ظل هذا المذهب اعتباراً يفوق اعتبار العناصر الأخرىٰ ، ولا سيما بعد معركتهم في الانتصار للفائدة عبر النظريات التي قدموها .

فما أنْ أبيحت الفائدة في أواخر القرن الثامن عشر حتىٰ بدأ عهد جديد من عهود الرأسمالية يتفتح ويتصاعد ، ليزيد في قيمة رأس المال ويمجِّد سلطته . فلم يَعُدْ رأس المال يقبل بأن يُنظر إليه مجرد قوة إنتاجية تشترك مع العمل فضلاً عن أن تخضع له . بل أراد انتزاع الاعتراف به كقوة إنتاجية رئيسةٍ ومستقلة . . . حتىٰ إن أنصار رأس المال والفائدة بعد أن كانوا يُشَبِّهون الفائدة بالدخول الأخرىٰ ، للدعوة إلىٰ إباحتها وتسويغها وإقرارها ، راحوا بعد إباحتها يُشبِّهون الدخول الأخرىٰ بها . وأصبحت الفائدة هي الأصل الذي يقاس عليه ، لأن رأس المال أصبح العامل الإنتاجي المسيطر في النظم الرأسمالية ، والعوامل الأخرىٰ باتت عوامل تبحث عن التشبُّه به ، كالمغلوب الذي يميل إلىٰ التشبُّه بالغالب . . .

وأياً ما كان الأمر فقد أعطىٰ الرأسماليون الحق لرأس المال النقدي في

الفائدة ، فوق حقّه في الشركة . ولئن أعطاه هؤلاء كلَّ حق ، إلا أن الشيوعيين حرموه أيَّ حق ، واعتبروا العمل هو العنصر الإنتاجي الوحيد المعترف به .

أما الإسلام فإني أرىٰ أنه لم يتطرف يميناً ولا يساراً ، بل وقف موقفاً وسَطاً (أي عَدْلاً) ، إذ لم يمنح رأس المال كل الحقوق ، ولم يمنعه كل الحقوق ، بل أعطاه حقاً دون آخر ، أعطاه حقاً في الربح ، دون الفائدة .

وأوجز الكلام فأقول إن الإسلام فيما يبدو لي قد نظر إلىٰ رؤوس الأموال (أو عناصر الإنتاج) المختلفة ، فأعطىٰ كلَّ نوعٍ منها ما يناسبه من المكافأة ، فنوعٌ سمح له بالأجر دون الشركة ، ونوع سمح له بالشركة دون الأجر ، ونوع سمح له بالخيار بينهما .

ولا نخالف في أن رأس المال يُشْبِه العمل ، لكن ليس من كل النواحي ، فهو عمل مخزون (متراكم ، متبلور ، مجسَّد) جامد ، غير حي ، غير مباشر ، بخلاف العمل ، فإنه حي ومباشر . فإذا اختلفت الطبيعة فلابد من اختلاف المكافأة : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ [الإسراء: ٧٠] .

ومن حِكَم تحريم الفائدة ألا يمكَّن رأس المال من النفوذ والسيطرة ، فإن أرباب المال إذا عملت أموالهم كما تعمل عقولهم وأجسادهم فلا جَرَمَ أنهم يُخِلّون بالتوازن الاجتماعي ، ويَطْغَون ، ويتحكّمون بأجور العمال ، ويحدِّدونها لا وفق إسهامها في الناتج ، بل في الحدالأدنىٰ اللازم فقط لتجديد طاقة العمال علىٰ الإنتاج والخدمة . . . كلُّ ذلك ليبقىٰ المال والسلطان دُولةً (أي محصوراً تداوله) بين الأغنياء منهم!

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

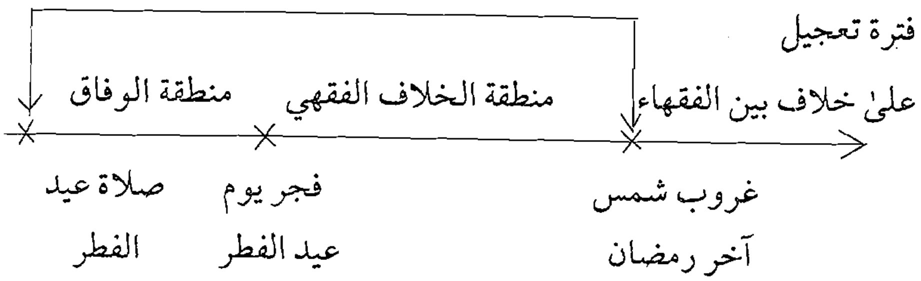
زكاة الفطر وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية(١)

رمضان شهر الصيام الواجب عند المسلمين ، يعقبه يوم عيد الفطر . وفي شهر الصيام ، يتعبد الله المسلمين بالصبر علىٰ الجوع والعطش وغيرهما ، تذكيراً لهم بمن هو مبتلىٰ منهم بالجوع والعطش . فمن المناسب إذن في نهاية هذا الشهر الكريم أن يبرهن المسلمون علىٰ صدق امتثالهم لأمر الله في التصدق علىٰ المحتاج ، لاسيما في عيد الفطر الذي يلي رمضان مباشرة ، وأرجح أنها صدقة خاصة بهذا اليوم ، لتكفي هذا اليوم ، لا لتكفي الحول كله كما هو في زكاة المال . ولذلك فكل الفقهاء متفقون علىٰ أداء هذه الزكاة قبل صلاة العيد ، واختلفوا فيما وراء ذلك من مدىٰ ، فذهب بعضهم إلىٰ أنها تجب بطلوع فجر يوم العيد ، وبعضهم أنها تجب بغروب شمس آخر يوم من رمضان . قال رسول الله ﷺ : « أغنوهم في هذا اليوم » (رواه البيهقي والدارقطني) ، والمعنىٰ اجعلوهم أغنياء ووسعوا عليهم ، وقال بعضهم : أي أغنوهم عن السؤال ، وذلك ليبتهج فقراء المسلمين مع أغنيائهم في يوم الفطر ، إثر صيام رمضان ، ومن هنا كانت تسمية هذه الزكاة بزكاة الفطر ، أي زكاة يوم الفطر ، والله أعلم .

---

(١) منشور في صحيفة المدينة ، جدة ، ١٤٠٨/٩/٢٩هـ ، ص ٩ .

المدىٰ الزمني لزكاة الفطر



ويجوز تعجيلها ، ولاسيما بالقدر الكافي لتمكين الدولة أو الجمعية الخيرية من جمعها وصرفها علىٰ مستحقيها قبيل العيد .

ومقدارها صاع من تمر أو شعير أو قمح أو أقط أو زبيب (أي من غالب قوت البلد أو الشخص في أيام الإخراج) . وتجب علىٰ كل مسلم : حر أو عبد ، ذكر أو أنثىٰ ، كبير أو صغير ، بل غني أو فقير ، طُهرةً للصائم (من اللغو والرفث) ، وطُعمةً للمساكين . والصاع أربع حفنات بِكَفَّي رجلٍ معتدلِ الكفين ، أي أربع حفنات بالكفين لا بكف واحد ، أي كل كفين حفنة ، ويقدر اليوم صاعُ القمح بوزن ٢,١٧٥ كغ .

وتجب علىٰ كل من كان له فضل عن قوته وقوت من تلزمه نفقته ، يوم العيد وليلته فقط ، بحيث يتمكن من إخراج الصاع المطلوب . فإذا كان مؤديها غنياً زكاه الله ، وإذا كان فقيراً ردّ الله عليه أكثر مما أعطىٰ ، كما في حديث لرسول الله ﷺ ، رواه أحمد وأبو داود .

ولعل من المفيد أن نعقد مقارنة عاجلة بين زكاة المال وزكاة الفطر ، فنقول :

* الأصل في زكاة المال ، ولا سيما إذا كانت الدولة تتولىٰ جمعها وتفريقها ، أن تكفي الفقير لسنة ، وأما زكاة الفطر فهي لكفاية الفقير في مناسبة خاصة ، هي مناسبة العيد .

* تدفع زكاة الفطر مرة في السنة كزكاة المال ، ولكن يدفعها المكلفون كلهم في موعد واحد قبيل صلاة الفطر ، في حين أن زكاة المال يختلف موعد أدائها باختلاف حول كل مكلف ، ما لم تقم الدولة بجمعها في مواعيد محددة موحدة .

* مقدار زكاة الفطر مقدار موحد للكل : غنيهم وفقيرهم ، فلا تنقص بنقص ماله ، ولا تزيد بزيادته . ولذلك فهي زكاة أشخاص (أو رؤوس) لا زكاة أموال . وقد لا يكون فيها كبير وزن على الأغنياء الذين يؤدون زكوات الأموال ، فهؤلاء كلما زاد غناهم خف عليهم ثقل ما يدفعونه من زكاة الفطر ، إلا أن وزنها عظيم بالنسبة للذين يؤدونها ولا يؤدون زكوات المال ، أي هم أغنياء بمعيار أداء زكاة الفطر ، وغير أغنياء بمعيار زكاة المال ، فزكاة الفطر بالنسبة لهؤلاء عظيمة الوزن ، وهو ما عبّر عنه حديث نبوي شريف بأنه « جُهد المُقِلّ » ، وفي حديث آخر مشابه له في المعنىٰ : « سبق درهمٌ مائةَ ألفِ درهم . فقال رجل : وكيف ذاك يا رسول الله ؟ قال : رجل له مال كثير ، أخذ من عُرْضِ ماله (أي من طرفه) مائةَ ألف درهم ، فتصدق بها ، ورجل ليس له إلا درهمان ، فأخذ أحدهما فتصدق به ، فهذا تصدق بنصف ماله » (رواه النسائي وابن خزيمة وابن حبان واللفظ له والحاكم وصححه علىٰ شرط مسلم) . وهذا الرجل صاحب المال القليل ، فضلاً عن أنه تصدق بنصف ماله ، فإن منفعته من الدرهم الذي تصدق به بالنسبة للدرهم الذي يملكه أعظم بكثير من منفعة ١٠٠ ألف درهم بالنسبة لمن يملك الملايين ، ولذلك كان ثوابه كبيراً ، أكبر من هذا الرجل الأخير ، برغم انخفاض المقدار المطلق لصدقته . وبما أن عدد الفقراء في المجتمع أكبر من عدد الأغنياء ، فإن حصيلة ما يجمع من الفقراء قد تكون أكبر من حصيلة ما يجمع من الأغنياء .

* تجب زكاة الفطر علىٰ الصغير في ماله ، إذا كان له مال ، وإلا أخرجها عنه وليه . وتجب علىٰ الزوجة في مالها ، إذا كان لها مال ، وإلا أخرجها عنها زوجها . ولهذا أيضاً سميت زكاة أشخاص لا زكاة أموال ، فقد وجبت علىٰ شخص الصغير والزوجة ولو لم يكن لهما مال . ثم إن مبلغها قليل نسبياً ، يستحق أن ينسب إلىٰ الشخص لا إلىٰ ماله .

* تجب زكاة الفطر حتىٰ علىٰ الفقير الذي لا يملك أكثر من قوت يومه وليلته فقط ، في حين أن زكاة المال لا تجب إلا علىٰ الغني الذي يملك ، من كل مال ، فضلاً يبلغ نصاباً . وعليه فإن عدد الذين يدفعون زكاة الفطر يُفترض أنه أكبر من عدد الذين يدفعون زكوات الأموال .

* قد يمكن القول بأن نصاب زكاة الفطر هو صاع من طعام ، فمن فضل عن قوته وقوت عياله أقل من صاع فلا يدفعها ، ومن فضل عنه صاع فأكثر دفعها ، فهو غني باعتبار زكاة الفطر دافعاً . وهذا الغني قد يكون فقيراً باعتبار زكاة الفطر قابضاً ، أي قد يأخذها من يدفعها ، مِصداقُه الحديثُ السابق « أما الفقير فيرد الله عليه أكثر مما أعطىٰ » . ففيها بالنسبة لزكاة المال تخفيض نصاب الدفع ، لا نصاب القبض ، فصار المقصود منها والله أعلم تعويد شريحة اجتماعية جديدة علىٰ التوكل والبذل ، ولو فقيرة نسبياً .

* الدين المؤجل لا يمنع زكاة الفطر ، لأنها زكاة شخص لا زكاة مال . أما الدين الحال الواجب دفعه فيدفع قبل زكاة الفطر ، فإن بقي فضلٌ كافٍ أُديتْ وإلا فلا .

* تدفع زكاة الفطر إلىٰ الفقراء والمساكين ، ورأىٰ بعضهم دفعها إلىٰ المصارف الثمانية المعروفة في زكاة المال ، والمحددة في سورة التوبة ، الآية ٦٠ .

ولأخذ فكرة ولو تقريبية عن حصيلة زكاة الفطر ، نفترض تبسيطاً أن حد الغنىٰ الموجب لدفع زكاة الفطر مساوٍ لحد الغنىٰ المانع من قبضها ، أي حدهما واحد ، وهو ملك صاع من طعام ، فاضل عن الحوائج الأصلية ، أي إن دافع زكاة الفطر لا تعود عليه زكاة فطر ، فمن دفع صاعاً من طعام لم يقبض صاعاً ولا أكثر منه ، ونفترض أن خُمس السكان في بلد ما هم من الفقراء الذين لا يملكون هذا الصاع الفائض ، أي فقرهم يتراوح بين ملك أقل من صاع فائض وبين عجز قد لا تسده عدة أصوع (جمع صاع) في يوم الفطر ، لأن ما يتلقونه من زكاة لا ينفق فقط في الطعام ، بل في الطعام وغيره من الحوائج الأصلية ليوم العيد : اللباس مثلاً ، فإذا كان ذلك كذلك فإن من بين كل خمسة من السكان هناك في المتوسط واحد يتلقىٰ زكاة الفطر ، وأربعة يؤدونها ، فيكون ما يتلقاه هذا الواحد من هؤلاء الأربعة :

٤ × ١ صاع = ٤ صيعان أي ٤ × ٢,١٧٥ = ٨,٧ كغ[١] . وعلىٰ هذا فالصاع الذي يدفعه الواحد ، وقد يبدو قليلاً ، يصير صِيعاناً بالنسبة للقابض ، ويبدو كثيراً إن شاء الله ، ويسد حاجته من الطعام وغير الطعام في يوم العيد . وأياً ما كان الأمر ، فإن أهمية زكاة الفطر تبقىٰ أهمية رمزية إذا ما قيست بزكاة المال ، وتكبر أهميتها بالنظر إلىٰ مناسبتها فقط ، وكلما تطوع المكلفون بالزيادة علىٰ الحد المقرر .

* * *

---

(١) انظر د . محمد أنس الزرقاء : نظم التوزيع ، في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، جدة ، صيف ١٤٠٤هـ ، ص ٢٤ .

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

القيم في الاقتصاد بين الإظهار والإخفاء[1]

القيم هي المعتقدات والأخلاق والتفضيلات والآراء السياسية والمشاعر، الخاصة بشخص أو بمجموعة من الأشخاص. فهناك إذن قيم مادية وقيم معنوية، وقد تعرضت معاجمنا العربية إلى القيم المادية، ولم تشر أبداً إلى القيم المعنوية، التي هي ترجمة اللفظ الإنكليزي Values أو الفرنسي Valeurs . فهذا اللفظ الأجنبي لفظ مشترك، أي يشترك فيه ويتزاحم عليه أكثر من معنى، فقد يعني القيم المادية، وقد يعني القيم الروحية والمعنوية والأخلاقية، والمعنى المراد إنما يحدده السياق.

ولرجال الاقتصاد من القيم موقفان: موقف يقول بأن الاقتصاد علم محايد، لا علاقة له بالأخلاق والأحكام القيمية، إنما يأخذ بالأحكام الواقعية، وبمبدأ فصل القيم، ويهتم بما هو كائن، ولا يهتم بما يجب أن يكون. وموقف يقول بأن الاقتصاد ذو علاقة بالأخلاق والقيم، وهي إما أن تكون معلنة مصرحاً بها، أو مستترة ضمنية.

وتفصيل هذين الموقفين كما يلي: هناك اقتصاديون لم يتعرضوا لهذا الموضوع، وربما آثروا فيها السكوت، منهم: سميث، ومالتوس، وريكاردو. وربما نازع بعضهم في هذه الأسماء، إلا أن مبدأ التصنيف

---

(١) منشور في صحيفة الشرق الأوسط، ١٤١٩/٧/٢٩هـ = ١٩٩٨/١١/١٨م، ص ١٦.

قائم ، وإن اختلفت الأسماء . وتحقيق هذا يحتاج إلى الرجوع إلى أمهات كتب الاقتصاد ، التي كتبها هؤلاء الكبار . وقد وجدت حتى الآن الحافز للرجوع إلى أمهات الكتب الاسلامية ، لا يزال عندي أكبر من الحافز للرجوع إلى أمهات الكتب الاقتصادية . وقل من يفعل ذلك من الناس ، حتى في الغرب .

وهناك اقتصاديون ربطوا بين الاقتصاد والأخلاق ، مثل : بنتام ، وبول ستريتن P.Streeten .

وهناك اقتصاديون جعلوا الأخلاق فوق الاقتصاد ، مثل : ستيوارت ميل .

وهناك اقتصاديون جعلوا للأخلاق موضعاً من الاقتصاد ، مثل كينز الأب ، وليون فالراس . ولعل موضعها السياسة الاقتصادية ، لأنها تهتم بما يجب أن يكون ، وبما يجب أن يصار إليه . وحسب رأي هؤلاء الاقتصاديين ، فإن هناك جانباً وضعياً : اقتصاداً وضعياً Positive Economics ، وجانباً قيمياً : اقتصاداً قيمياً ، أو معيارياً Normative Economics .

وهناك اقتصاديون فصلوا الأخلاق عن الاقتصاد ، مثل : مارشال ، باريتو ، روبنز Robbins ، ساموليسون ، فريد مان ، ميردال ، وقيل : إنه رجع . ويسعى هؤلاء الاقتصاديون إلى أن يكون الاقتصاد علماً موضوعياً ، قريباً من العلوم الطبيعية . ويحذِّرون من أن يحكم الاقتصادي على الظواهر الاقتصادية بما يجب أن تكون عليه في نظره ، بما يرغب ويهوى ، بل يجب أن يحكم عليها كما هي عليه في الواقع .

هل نستنتج من بعض هذه الآراء أن الاقتصاد علم منافٍ للأخلاق ، أو غير أخلاقي ؟ إن بعض الاقتصاديين لا يبالون أن يكون الاقتصاد أخلاقياً أو غير أخلاقي . فإذا كان هناك طلب مليء (مدعوم بالقوة الشرائية) على

المخدرات ، فإن المنتجين ينتجونها ، وربما يستمرون في إنتاجها ، في الأسواق السوداء ، حتى لو تم تحريمها وتجريمها .

ولكن هذا لا يعني أن كل ما في الاقتصاد يصير غير أخلاقي ، لأن المحرمات قليلة محصورة ، والمباحات كثيرة غير محصورة . ولكن المحرمات بقدر ما فيها من مخاطرة ، بقدر ما فيها من إغراءات للربح والكسب والإثراء ، الكبير والسريع . والذين تعظم ثرواتهم ودخولهم قلما يستطيعون الوصول إلى ذلك إلا بالحرام ، المكشوف أو المغطى .

لماذا يفصلون الأخلاق عن العلم ؟ لأنهم يرون أن الأخلاق والأديان مما يختلف فيه الناس ، في حين أنهم لا يختلفون في العلم ، لأن مقولاته قابلة للإثبات أو للرفض ، فلا يختلف عليها إثنان .

إن هذا التعريف للعلم ، له ما يؤيده في الإسلام ، فالعلم عند رجال الفقه والأصول هو القطع والجزم واليقين ، بخلاف الظن . انظر قول الجويني ، إمام الحرمين في الغياثي (غياث الأمم في التياث الظُّلَم) : « لا يدَّعون علماً ، وإنما غايتهم غلبة ظن » (ص٤٧و٤٨) ، أو قوله : « وضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه » (ص٦١) ، أو قوله : « لم يتميز له المظنون من المعلوم ، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك العلوم » (ص١٤١) ، أو قوله : « سياقه المظنون والمعلوم على منهاج واحد » (ص١٤٢) . إن فكرة التمييز بين العلم والظن من الأفكار الغالية على الجويني ، وكثيراً ما يكررها في كتابه .

ونجد في القرآن الكريم مصداق هذا التمييز . قال تعالى : ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية : ٣٢] . وقال أيضاً : ﴿وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية : ٢٤] . وقال أيضاً : ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النجم : ٢٨] .

وربما لهذا السبب ، يرى علماء العقائد والباحثون في أسماء الله وصفاته أن من الجائز أن يقال : الله يعلم كذا ، ومن غير الجائز أن يقال : الله يعرف كذا . فالعلم يقين ، والمعرفة ظن . وفي العقائد يطلب اليقين ، وفي المعاملات يكتفى بالظن . ولو طلب اليقين فيها ، ما أقدم أحد على نشاط اقتصادي ، لأن الإنسان محجوب عن علم الغيب ، وكلما نقصت درجة الظن في الربح ، دعت الحاجة إلى تعويض عن هذا النقص ، وهو ما يسمى : عائد المخاطرة .

وعلى هذا فإننا نحن المسلمين نتفق مع الغربيين في أن العلم من شأنه القطع والجزم واليقين . ولكننا نختلف معهم في مصدر هذا القطع والجزم واليقين . ففي حين أنهم يقصرونه على التجربة والعقل ، فإننا نمده ، نحن المسلمين ، إلى النص والنقل .

يقول الجويني : « العلم يُتلقى من العقل ، أو من الشرع (. . .) ، والقواطع الشرعية ثلاثة :

- نص من كتاب الله تعالى ، لا يتطرق إليه التأويل ؛
- خبر متواتر عن الرسول ﷺ لايعارض إمكانُ الزلل روايتَه ونقله ، ولا تقابل الاحتمالاتُ متنَه وأصلَه ؛
- وإجماع منعقد » (الغياثي ، ص٦٠) .

فالعلم عندنا ، الذي معناه القطع ، إنما يجد مصدره لا في العقل فحسب ، بل يجد مصدره أيضاً ، وبصورة أكبر ، في النقل (الثابت الصحيح) .

وبما أن العلم لا يحتمل الخلاف ، والاقتصاد خلافي ، صرح بعض الاقتصاديين بأن الاقتصاد ليس علماً . وقد نقل القرضاوي عن بعض الاقتصاديين مثل هذا القول ، في كتابه : « دور القيم والأخلاق في

الاقتصاد الإسلامي » (ص٢٣ : الاقتصاد أمل لعلم وليس علماً) . ولكننا لا نعرف لو أضفنا وصف : « الإسلامي » ، وقلنا : اقتصاد إسلامي ، هل يقول القرضاوي ما قاله الصدر : الاقتصاد الإسلامي ليس علماً (اقتصادنا ، ص٣٣٠) ؟ أم أن إدخال الإسلام عليه يقرّبه من العلم ، أو يجعله علماً ؟ إن الاقتصاديين الذين نقل عنهم القرضاوي أن الاقتصاد ليس علماً ، يرون أيضاً ، وربما من باب أولى ، أن المعارف الدينية والإسلامية ليست علوماً. غير أن القرضاوي يبدو أنه هنا يخاطب المسلمين الذين لا يقصرون القطع في العلم على العقل فقط ، بل يمدُّون ذلك إلى النقل أيضاً . وهذا صالح لمخاطبة المسلمين دون غيرهم .

ماذا يعني الصدر بأن الاقتصاد الإسلامي ليس علماً ؟ هل قوله هذا يأتي على غرار قول الاقتصاديين ، ومستمداً منهم ؟ أم إن قوله هذا يعني أن الاقتصاد الإسلامي ، ما لم يطبق ، فلن يكون له علم ، بل يبقى حبيس المذهب ؟ يبدو أنه يقصد الثانية ، ولكن يبدو أنه اقتبس من الاقتصاديين قولهم بأن الاقتصاد ليس علماً ، ثم حمّله معنى لا يريده الاقتصاديون . فالخلاف بين الاقتصاديين في علمية الاقتصاد ، أو عدم علميته ، ليس مرده إلى التطبيق ، أو عدم التطبيق ، إنما مرده إلى شيء آخر ، وهو أن الاقتصاد المطبق نفسه ، هل هو علم أم لا ؟

إن إضفاء صفة العلمية ، على فرع من فروع المعرفة ، لا يعني تحسيناً ، ونزعها لا يعني تقبيحاً . بل يعني أن العلم يخضع إلى طرائق ومناهج ، لا تخضع لها القيم . وقد يكون هنالك شيء من التحسين ، من حيث إن العلم قطع ، والمعارف الأخرى دونه درجة في ذلك ، من حيث هي ظنية .

يبدو أن الدكتور محمد صقر قد أدخل التعظيم Maximization في نطاق

القيم ، التي تختلف بين المسلمين والغربيين ، وهذا غير مسلَّم ، وقد ناقشته في موضع آخر . وساق الدكتور صقر هذا النص ، عن الاقتصادي الامريكي هيلبرونر : « إن الاحتفاظ بفرضية التعلية أو التكثير (يقصد التعظيم ، ولا أرى حرجاً في استخدامه) يدخل في حد ذاته أحكاماً قيمية من نوع آخر ، مجاراة لاعتناق معظم الاقتصاديين لمبدأ : الاستزادة خير ، وهي مسلَّمة مشكوك فيها الآن في مجالات كثيرة . فمن ذا الذي يدعي أن معدلاً أعلى للنمو أفضل من معدل أدنى منه ، إذا كان الأول يؤدي إلى مزيد من تلوث البيئة مثلاً » (الاقتصاد الإسلامي ، ص٤١) . وهذا خطأ ، صوابه أن معدلاً أعلى للنمو هو أفضل ، إذا استوت الشروط الأخرى ، ومنها معدل التلوث . وهذا الخطأ يبدو أنه من الأخطاء الشائعة في كتابات الاقتصاد الإسلامي ، وهو ما بينته أيضاً في موضع آخر .

إن بعض الباحثين المسلمين يرفضون التمييز بين الوضعي (أو التقريري) والقيمي (أو التقديري) ، ويرون أن هذا التمييز تمييز غربي يرفضه الإسلام . ولا أرى هذا الحكم صحيحاً ، فهناك فرق واضح بين القطع والظن ، بين العلوم والقيم ، بين العلوم الدقيقة أو الطبيعية والعلوم الاقتصادية أو الاجتماعية . فحتى لو قلنا بأن هذه الأخيرة علوم ، إلا أنها تبقى متدنية نسبياً في درجة القطع والظن والخلاف . وهذا التمييز صالح على المستوى العالمي ، حيث تتعدد الأديان والمعتقدات والتقاليد والأخلاق والمصالح والآراء السياسية ، وغير صالح على المستوى الإسلامي ، لأن بعض ما يدخل في القيم (كالمعتقدات) هو قطعي عندنا ، ويقيني ، ولذلك سمي يقيناً أو إيماناً أو عقيدة ، وقد يصل فيه اليقين إلى درجة أعلى من الدرجة التي تستند إلى العقل فقط ، لأن العقل عقل بشر ، وما أوتينا نحن البشر من العلم إلا قليلاً ، وما قد نقوله اليوم قد نرجع عنه غداً .

ومع ذلك فإن هناك نطاقاً من القيم (كالأخلاق) ، حتى عند المسلمين ، نبقى فيه شركاء للغربيين ، من حيث إن مقولاته لا تبلغ درجة اليقين ، ولا حتى درجة غلبة الظن ، بل قد تنزل إلى الشك ، وربما إلى الوهم . ويجب أن نبقى حيالها يقظين ، فنعطيها من درجة الثقة ما تستحقه ، بدون زيادة ولا نقصان ، اللهم إلا الزيادة والنقصان اللذين يعبر عنهما هامش الخطأ في تحديد درجة الثقة .

قلنا إن هناك اقتصاديين يرفضون القيم ، وآخرين يخفونها ، وآخرين يظهرونها . فما هي أسباب هذا الرفض ، أو الإخفاء ، أو الإظهار ؟ إن الذين يرفضون القيم ، ويستبعدونها من ساحة العلم ، إنما يطمحون إلى أن يكون الاقتصاد علماً ، أدنى ما يكون إلى العلوم الطبيعية والدقيقة ، ويرون أن العلم لا تختلف فيه الأنظار ، أو تختلف فيه قليلاً ، بخلاف القيم التي تختلف فيها الأنظار اختلافاً كثيراً .

وأما إظهار القيم ، فسببه الرغبة في التمييز بين العلوم والقيم ، من حيث إن القيم تفضيلات شخصية ، والعلوم أمور موضوعية خاضعة لمناهج أو طرائق صارمة .

وكذلك عند الاقتصاديين المسلمين ، هناك رغبة في إثبات أن هناك اقتصاداً إسلامياً ، مثلما أن هناك اقتصاداً رأسمالياً ، واقتصاداً اشتراكياً .

وأما إخفاء القيم ، فقد يكون سببه الرغبة في التخلص من التعرض لمسائل تثير الخلاف ، أو الجدل البيزنطي ، أو العداء للنظام الاقتصادي ، لأنه قد تكشف عوراته وسوءاته ، وقد يطول الخلاف فيها ويشتد ، ويحصل اليأس والقنوط من الحل والوفاق . وقد يكون السبب في إخفاء القيم ، وتهريبها تحت عباءة العلم ، مسايرة الاتجاه السائد في أن الاقتصاد علم ، مع عدم التضحية بالقيم . فهناك اقتصاديون غربيون

مؤمنون بالمسيحية ، وملتزمون بها ، ولكنهم يحرصون أشد الحرص على أن لا يتعرضوا لذكر ديانتهم ، في تحليلاتهم العلمية ، ويعدُّون هذا نقصاً وعيباً وإدلالاً (بالدال المهملة) ونفاقاً .

وفي الاقتصاد الإسلامي تسود حتى الآن نزعة إظهار القيم . ومعظم الكتابات التي يقوم بها المتخصصون من المسلمين في الاقتصاد ، والدارسون في الجامعات الغربية ، أو في الجامعات العربية والإسلامية ، حسب المناهج الغربية ، إنما تميل إلى الاقتباس من الكتابات الغربية : من الاقتصاد الإنساني ، أو من الاقتصاد الاجتماعي ، أو من الاقتصاد المؤسسي ، أو من الاقتصاد المعياري ، أو من اقتصاد الرفاه ، أو من الاقتصاد العربي ، أو من الاقتصاد العالمثالتي ، من هذا الكاتب ، أو من ذاك ، مجرد مختارات من هنا وهناك ، يحقنونها بما يتذكرونه ، أثناء الكتابة والنقل ، من آيات أو أحاديث أو نصوص لبعض العلماء ، حفظوها أو سمعوها من وسائل الإعلام ، أو خطب الجمعة ، وينثرون ذلك ، ويحشرونه حشراً وحشواً ، بلا منهج ، ولا طريقة ، ثم يعتبرون هذا اقتصاداً إسلامياً ، أو إدارة إسلامية ، أو محاسبة إسلامية ، أو اجتماعاً إسلامياً ، أو علم نفس إسلامياً . . .

إن المنفعة التي قد توجد في مثل هذه الكتابات لا تزيد على التعريف بالفكر الغربي ، إذا كان الكاتب ينقل شيئاً جديداً ، من لغة أجنبية إلى اللغة العربية . وهذه فائدة لا تنكر ، ولكنها غير كافية ، كما أنها لا تجعل الكتابة كتابة في الاقتصاد الإسلامي ، لأن قارئها يحس بأنه يقرأ شيئاً غربياً ، وما يزعمون فيه من إدخالات إسلامية يتمنى القارىء لو تخرج منها ، لأنها موضوعة في غير موضعها ، ولأنها دخلت من الثقوب ، في حين أن الفكر الغربي قد دخل في هذه الكتابات من الأبواب ، وربما دخل مشوهاً .

وقد يحصل أحدهم على ماجستير ، أو دكتوراه ، فتقرأ خلاصة رسالته ، وهي في الاقتصاد أو في الاجتماع أو في النفس أو في المحاسبة أو في الإدارة ، فلا تجد أكثر من أنها توصي بتقوى الله . وقد يشرف على هذه الرسالة أساتذة فنيون ، وآخرون شرعيون ، فتمر الرسالة ، وبأعلى تقدير ، ومع التوصية بطباعتها وتداولها . وقد ترى أنها لا هي اقتصاد ، ولا هي اجتماع ، ولا نفس ، ولا محاسبة ، ولا إدارة ، ولا فقه . إنما هي مزيج بدائي مبتذل من هذا وذاك .

ويظن هؤلاء أن نزع القيم من العلوم الغربية ، وزرع قيمهم بدلاً منها ، هو غاية المطلوب . ترى لو طلب إليهم أن يخفوا هذه القيم ، لأمر أو ظرف ما ، كما يفعل الغربيون ، هل يبقى شيء فيها اسمه الاقتصاد الإسلامي ، أو الإدارة الإسلامية ، أو المحاسبة الإسلامية ؟ بل هل يبقى شيء فيها اسمه الاقتصاد ، أو الإدارة ، أو المحاسبة ؟

إن هؤلاء يعملون بلا منهج ، وقد يصل أحدهم إلى درجة أستاذ (بروفسور) ، ولو صار محكماً ، وقُدِّم إليه صديق جاهل ، وخصم عاقل ، لآثر الجاهل على العاقل ، ولأعلن الحرب والحصار والمقاطعة على العاقل ، والمخفي من المكر والكيد والدهاء والدس والمخاتلة أعظم . ثم يتصدر هؤلاء المقامات ، ويصيحون بأنهم يريدون إدخال القيم على العلوم وأسلمتها! لا ريب أن التحزب في العلوم (والأعمال) خيانة ، فهل يؤتمن هؤلاء المتحزبون والمتعصبون على القيم وإدخالها في العلوم ؟

هذه المقالة أصلها محاضرة ، ألقيتها في مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي ، بجامعة الملك عبدالعزيز ، يوم الأربعاء ١٥/ ٧/ ١٤١٩هـ = ٤/ ١١/ ١٩٩٨م ، واستفدت فيها من ملاحظات الزملاء ، في مركز

الأبحاث وقسم الاقتصاد وقسم الدراسات الإسلامية بالجامعة . وما في هذه المقالة من حسنات هم لي فيها شركاء ، وما فيها من سيئات أتحمل وحدي مسؤوليتها .

وقد سعيت فيها إلى أن أتجنب ابتذال فريق ، وغموض فريق ، فحتى الغربيون كثير منهم يكتب ، ويستكثر من الكتابة ، ولا يكاد يبين ، ولا تكاد تفهم عنه شيئاً ، ولا تخرج منه إلا منهك العقل والجسم والروح . والضحية هو القارىء أو الطالب ، ويجب على أي منهما أن يكون أستاذاً واثقاً من نفسه ، أو خبيراً متمكناً ، حتى يجرؤ على نقد الكاتب ، ويحكم على مستواه الفكري والتأليفي . ولا حول ولا قوة إلا بالله .

* * *

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الاقتصاد المؤسسي
وأثره على الاقتصاد الإسلامي(١)

هناك مدارس في الفكر الاقتصادي قد تكون قليلة الذيوع والانتشار ، إلا أنها قد تكون ذات فائدة . من هذه المدارس : مدرسة الاقتصاد المؤسسي ، التي حصل ثلاثة من أتباعها على جائزة نوبل . وهي مدرسة اقتصادية واقعية اجتماعية تركز على دور المؤسسات والقوانين والأعراف ، وتخالف مدرسة التقليديين والتقليديين الجدد التي تبالغ في التجريد والتعميم . إن عدداً من الاقتصاديين المسلمين ، المطلعين على هذه المدرسة ، قد وجدوا فيها ما يعينهم على نقد المدرسة الرأسمالية ، واقتسام الاهتمام بالفقه أو القانون ، وتأييد العديد من أفكارهم ، لاسيما في البحث عن مدخل أرحب للإصلاح والتنمية والتقدم .

الاقتصاد المؤسسي Institutonal Economics مذهب اقتصادي ازدهر ، بشكل خاص ، في الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة ١٩٢٠ـ١٩٣٠م . ويرى أصحابه أن تطوير « المؤسسات » الاقتصادية جزء من عملية أوسع ، هي عملية التنمية الثقافية . والمؤسسات لا تعني هنا الأجهزة والمنشآت فحسب ، بل تعني أيضاً قواعد السلوك والتصرف التي لها طابع العموم والاستمرار . وهي بهذا تشمل : السوق ، والدولة ، والقانون ، ونظام الملكية ، والعادات ، وأنماط أو عادات التفكير ، والتنظيمات ، وتوزيع الثروة والدخل والقوة والسلطة . . . إلخ .

وضع أسس هذا المذهب الاقتصادي الأمريكي فبلن Veblen (١٨٥٧ـ ١٩٢٩م) ، بنقده النظرية الاقتصادية التقليدية الساكنة ، نقداً لاذعاً

---

(١) منشور في صحيفة الشرق الأوسط ، ٢/١٠/١٤١٩هـ = ١٩/١/١٩٩٩م ، ص١٦ .

وساخراً ، والسعي لاعتبار الإنسان على أنه صانع القرارات الاقتصادية ، مع نظرة واقعية تراعي تأثره بالتغير المستمر في الأعراف والمؤسسات . وبما أن هذه المؤسسات لا تفتأ تتغير ، فإن علم الاقتصاد يجب أن يتغير باستمرار ، لأنه في رأيه هو علم التطور .

لقد عارض فبلن النظرية الحدية التي زعمت أنها اكتشفت القانون الطبيعي لتوزيع الدخول ، فالأجر يتساوى فيها مع الإنتاجية الحدية للعمل ، والفائدة تتساوى مع الإنتاجية الحدية لرأس المال . أي قانون طبيعي هذا ، وهناك عنصر « القوة » الذي يلعب دوراً حاسماً في توزيع الدخول ؟

ورأى فبلن أن الدافع الأول ، في النظام الاقتصادي الأمريكي ، هو دافع النقود (الدافع النقدي) ، وليس الدافع التقني . فإن منشآت الأعمال التجارية ، على عكس المنشآت الصناعية ، إنما يشغلها جمع النقود أكثر مما يشغلها إنتاج السلع ، إن النظام الصناعي نظام مفيد للبشرية ، لأنه ينتج « قيماً اقتصادية » (القيم هنا ليست بمعناها المجازي : الأخلاق) ، أما النظام التجاري فهو ليس كذلك ، لأنه يخلق « قيماً نقدية » Pecuniary Values . والقيم الاقتصادية قيم حقيقية ، لأنها سلع ذات منفعة عالية ، عامة وخاصة ، وتسهم في بقاء الجنس البشري . أما القيم النقدية فهي قيم مزيفة أو مغشوشة Pseudo or False Values . نعم ، إنها تساهم في زيادة الأصول (= الموجودات) المالية لدى الشخص ، ولكنها لا تساهم في بقاء البشرية .

إن رؤية فبلن للاقتصاد أكثر شمولاً من الرؤية التي كانت سائدة في وقته ، فهو رجل اقتصادي قادم من الفلسفة . طرح على نفسه هذا التساؤل الفلسفي الأساسي : كيف يدرك الاقتصادي ، أو أي رجل علم آخر ، العالَم الحقيقي الذي يحيط به ؟ وأجاب عن هذا التساؤل بأن إدراك

الحقيقة ، لدى رجل العلم ، إنما يعتمد على توجهه الفكري والفلسفي ، وعلى عقليته التي هي أحد منتجات خبرته في الحياة . إن هذا التوجه إما أن يحرض رجل العلم على النظر إلى العالم الخارجي على أنه آلية ساكنة ، أو على أنه آلية متطورة . وقد كان يرى فبلن أن التوجه العقلي عند ألفريد مارشال ، وأضرابه من الاقتصاديين النيوكلاسيكيين ، كان يقودهم إلى رؤية ساكنة للنظام الاقتصادي ، في حين أن توجه فبلن يقوده إلى رؤية حركية . لقد كان يقول مارشال بأن الطلب على السلعة يزداد إذا ما انخفض سعرها ، ولكن فبلن عارضه ورأى أن هذا القانون ليس صحيحاً بالضرورة ، فهناك سلع تطلبها الطبقة الراقية إذا ارتفع سعرها ، وتعرض عنها ، ويقل الطلب عليها ، إذا انخفض سعرها ، وانتشرت في المتاجر الشعبية ، وهذه السلع عرفت فيما بعد بسلع فبلن .

لقد كتب فبلن عدة كتب ، كان من أشهرها : « نظرية طبقة الفراغ : دراسة اقتصادية للمؤسسات » Theory of The Leisuer Class:Am Economic Study of Institutions (١٨٩٩م) ، سخر فيه الاستهلاك المظهري التفاخري Conspicuous Consumption ، ومن التباهي وحب الظهور وتقليد الآخرين ، ولاسيما إذا كان هذا التباهي والاستعراض يجري أمام أعين الفقراء والبؤساء من الناس العاديين . ومن كتبه أيضاً : « الملكية الغائبة » Absentee Ownership (١٩٢٣م) ، و « المصالح المكتسبة (المترسخة) والرجل العادي » Vested Interests& The Common Man (١٩١٩م) .

كان من أتباع هذه المدرسة عدد من الاقتصاديين ، منهم توغويل Tugwell ، وكلارك Clark ، وميتشل Mitchell ، وغالبريت Galbraith ، في الولايات المتحدة ؛ وبترايس Beatrice ، وويب Webb ، وتاوني Tawney ، في بريطانيا ؛ وفرانسوا سيميان Simiand ، ولوسيان بروكار Brocard ، في فرنسا . وربما يضاف إليهما فرانسوا بيرو Perroux .

يميز كلارك بين الكفاءة الاجتماعية والكفاءة التجارية ، وبين القيم الإجتماعية والقيم السوقية ، وبين التكاليف الاجتماعية والتكاليف السوقية . ويرى أن القيم الاجتماعية قيم يتجاهلها نظام السوق ، مثل : الهواء النظيف ، وجمال الطبيعة ، والصحة العامة ، والرفاه العام . كما أن هذا النظام يتجاهل التكاليف الاجتماعية ، مثل : الطاقات الإنتاجية المعطلة ، والبطالة ، وانخفاض معنويات العاملين ، واستنفاد الموارد .

ويرى توغويل أن النظام الصناعي في أمريكا قد بلغ رشده ونضجه ، أما النظام التجاري (نظام الأعمال) فلا يزال قاصراً . فالنظام الصناعي قد حقق استثمارات ضخمة ، وإنتاجاً كبيراً ، وتكاليف إنتاج وحْدية منخفضة ، وأسعار بيع معقولة ، واستهلاكاً جماهيرياً . غير أن عقلية رجال الأعمال قد وضعت العراقيل في طريق الصناعة ، بتقييد الإنتاج ، والحرص على أثمان باهظة ، لتحقيق أرباح فاحشة ، وتشويه توزيع الدخول ، والفشل في تحمل مسؤولية تكاليف الإنتاج الإجتماعية ، بالإضافة إلى التكاليف الخاصة .

وعلى غرار فبلن ، فإن غالبريت (+١٩٠٨م) هاجم أيضاً الرأسمالية الأمريكية ، في ثلاثة من كتبه : مجتمع الوفرة The Affluent Society (١٩٥٨م) ، والدولة الصناعية الحديثة The New Industrial State (١٩٦٧م) ، والاقتصاد والهدف العام Economics& The Public Purpose (١٩٧٣م) . لقد سخر غالبريت أيضاً من المنافسة التي لا تعدو أن تكون شيئاً خيالياً أمام الاحتكارات الضخمة ، والقوة المرعبة للشركات القابضة . كما سخر من فكرة « سيادة المستهلك » ، أمام التأثير الكبير للعرض ، وللضغوط الاجتماعية ، وللإعلان التجاري على سلوك المستهلك ، وما يؤدي إليه هذا الإعلان من تبديد الموارد ، وارتفاع

الأسعار ، وخلق سلع وحاجات مزيفة ، ورغبات اصطناعية خاضعة لأثر المحاكاة والانصياع . ويبدي غالبريت خشيته من مزيد من البطالة ، والتلوث ، والأشياء الكثيرة التي تزدحم بها بيوتنا بلا فائدة .

بالإضافة إلى الكتب الثلاثة المذكورة ، كتب غالبريت كتباً أخرى ، منها : « النقود : من أين أتت ، وإلى أين ذهبت ؟ » Money, Whence it came, Where it Went ? ، و « تشريح السلطة » The Anatomy of Power . إن كتابات غالبريت يقرؤها الاقتصاديون ، كما يقرؤها غير الاقتصاديين ، حتى إنه أطلق عليه : اقتصادي غير الاقتصاديين ، فحققت بذلك انتشاراً واسعاً .

إن المدرسة المؤسسية ليست من المدارس الكبرى في الفكر الاقتصادي الغربي ، فأتباعها قليلون . ومع أنها مدرسة ليست حديثة ، إلا أن كتب الاقتصاد المعنية بالمذاهب والفكر والتاريخ ، ولاسيما الكتب العربية منها ، قلما تحفل بذكرها ، مع ما قد يكون فيها من فائدة للقارىء العربي والمسلم . إن السبب في ذلك هو أن الكتب العربية عبارة عن ترجمة للكتب الأجنبية ، وبين التأليف والترجمة قد يكون هناك فارق زمني ليس بالقليل ، كما أن بين الطبعة والطبعة فارقاً زمنياً آخر ، وقلما تجري تعديلات على الطبعة اللاحقة ، بالإضافة إلى التشابه الممل بين الكتب الدراسية ، التي يأخذ أصحابها بعضهم عن بعض ، وربما يدعي كل منهم أنه قد رجع إلى الأصول والأمهات .

إن تأثير المدرسة المؤسسية لعله انحصر في أعمال الاقتصاديين الباحثين عن تفسير المشكلات الاقتصادية ، ولو جزئياً على الأقل ، من خلال ظواهر أعم وأوسع ، كالظواهر الاجتماعية والثقافية . وقد يكون هذا مفيداً بشكل خاص بالنسبة لحالة البلدان المتخلفة .

إن الاقتصاد المؤسسي قد يلتقي مع الاقتصاد الإسلامي ، في نقد الاقتصاد الرأسمالي ، والاستهلاك التفاخري ، والمحاكاة ، وحب الظهور ، والامتيازات . وقد يلتقيان فيما يدعو إليه بعضهم من الأخذ بأرباح مُرضية ، بدلاً من أرباح قصوى ، ولاسيما في ظل الفصل بين الملكية والإدارة ، فإذا كان المالكون « الغائبون » يرغبون في أرباح قصوى ، إلا أن أمرهم معلق بيد المديرين الذين يميلون للتوسع والأبهة ، مع الاكتفاء بأرباح مُرضية . كما قد يلتقي الاقتصاد المؤسسي مع الاقتصاد الإسلامي في التقليل نسبياً من الاهتمام بالمفاهيم الكمية ، كالريع والأجر والفائدة والربح والثمن والتكلفة ورأس المال. . . إلخ ، وتحويل هذا الاهتمام إلى القوانين ، والمؤسسات ، والأعراف ، والعادات . كما قد يلتقيان في نقد الاتجاهات العلمية التي يسترخي أصحابها في مكاتبهم ، ليلهوا ويتسلوا بمعادلات رياضية ، ورسوم ومنحنيات بيانية ، ليست إلا عبارة عن تجريدات ذهنية قليلة الصلة بالواقع ، لأنها لا تمس من هذا الواقع ، الممتد والعميق ، إلا ماهو كمي ، وقابل للقياس . وقد يراد بها شغل الناس بقضايا قليلة الأهمية ، وصرفهم عن القضايا الأساسية والجوهرية ، التي تمس مصالح الفئات المسيطرة ومجموعات الضغط . كما قد يلتقي الاقتصادان الإسلامي والمؤسسي في توسعة المدخل ، بحيث لا يتم الاكتفاء بالنواحي الاقتصادية الضيقة ، بل يجب أن يكون المدخل متعدد العلوم والاختصاصات . وقد يلتقيان في أن المؤسسيين (بياءين) ، ولا سيما الجدد منهم ، يهتمون بالقانون ، حتى صار هناك فرع جديد ، اسمه : « القانون والاقتصاد » Law & Economics ، والمسلمين يهتمون بالفقه ، وربما بالقانون أيضاً . أما كيف دخل الاقتصاديون المؤسسيون (ياء بعد السين) إلى القانون ، وما هي الموضوعات التي نالت اهتمامهم ، وكيف دخل الاقتصاديون المسلمون

إلى الفقه ، وما هي الموضوعات التي حظيت باهتمامهم ، فإن لهذا كله بحثاً آخر .

إن الاقتصاديين المسلمين قسمان : قسم جله من العرب يكتبون بالعربية ، وربما لهم ميل فقهي وتراثي ، وقسم جله من الهنود والباكستانيين يكتبون بالإنكليزية ، ولهم ميل اقتصادي . ولو أنك قرأت كتاباتهم ، وأنت عارف بالاقتصاد الغربي ، والاقتصاد المؤسسي ، والاقتصاد المعياري Normative Economics ، لرأيت أنهم يستمدون أفكارهم انتقائياً من هذا الفكر الغربي . فهم وإن كان لكتاباتهم شبه بالمسائل التي تثير اهتمام المسلمين ، كالسرف والترف والتبذير ، إلا أن القارىء الغربي المطلع قد لا يرى فيهم أنهم اقتصاديون إسلاميون فعلاً ، بل يرى أن ما يتناولونه ليس مختلفاً عن الأدبيات الغربية ، وربما يصنفونهم في مدرسة الاقتصاد المؤسسي ، وقد يرون أنهم مقلدون لهذه المدرسة ، فهم لا يضيفون إليها شيئاً ، كما قد لا يسلّمون لهم أنهم اقتصاديون مسلمون حقيقيون . فهل هؤلاء الاقتصاديون المسلمون ، الأكثر توجهاً إلى الاقتصاد منهم إلى الفقه ، ولا سيما الذين يكتبون منهم بالإنكليزية ، هم أدنى إلى الاقتصاد المؤسسي منهم إلى الاقتصاد الإسلامي ؟

لا شك أن من المفيد أن نستفيد من جهود الغير ، وأن يكون لنا مدخلان أو أكثر ، لكن من المطلوب أن نزيد عليهم ، وأن يكون لنا جهد خاص ، وقيمة علمية مضافة . إن هناك كثيراً من الدراسات في الاقتصاد الإسلامي ، عن الأعلام المسلمين ، كأبي يوسف ، والماوردي ، والغزالي ، وابن تيمية ، وابن خلدون. . . لكن لا توجد حتى الآن دراسات في الاقتصاد الإسلامي ، عن المدارس أو المذاهب الاقتصادية الغربية ، فلماذا لا ندرس الاقتصاد المؤسسي ، أو الاقتصاد المعياري ،

أو فبلن ، أو غالبريت ، أو فرانسوا بيرو ، أو موريس آليه Maurice Allais . . . إلخ ، ونقارن بين أفكارهم وأفكارنا ، من وجهة إسلامية . وأجدر الباحثين بهذا المشروع هم الباحثون وطلاب الدراسات العليا ، في أمريكا وأوربا ، ممن يجيدون اللغة الإنكليزية أو الفرنسية . . . إلخ ، ويستطيعون الوصول مباشرة إلى المراجع الأجنبية . لاشك أن مثل هذه الأعمال ستساعدهم على فتح آفاق بحثية جديدة ، وعلى التعامل مع الفكر الغربي الحديث ، تعاملاً جدياً ونقدياً ، بما يساعد على خلق طبقة من الباحثين المجتهدين في الفكرين : الإسلامي ، والغربي .

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المحتوى

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المحتوى

مقدمة ٥
كافحوا الربا ٧
لا اقتصاد بلا دين ١١
تعريف الاقتصاد الإسلامي ٢٢

هل عرف علماؤنا المشكلة الاقتصادية ؟

الموارد المحدودة وغير المحدودة ٢٦
الحاجات البشرية محدودة أم غير محدودة ؟ ٢٧
هل عرف أسلافنا المشكلة الاقتصادية ؟ ٢٨
صياغة المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين ٢٩
طرح المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين ٢٩
حل المشكلة الاقتصادية عند علماء المسلمين ٣١
بل المشكلة الاقتصادية مطروحة في الحديث النبوي ٣٣
خاتمة ٣٤
المراجع ٣٥

الأموال الحرة تدخل
في الإنتاج وعائدها حق للفقراء

الأموال ٣٦
الأموال الحرة والأموال الاقتصادية ٣٧

الأموال الاقتصادية تدخل في الانتاج ولها عائد ٣٨
الأموال الحرة تدخل في الإنتاج ولها عائد ٣٨
مدى انتفاع الأثرياء والفقراء بالأموال الحرة ٤٠
البلدان الغنية والبلدان الفقيرة ٤١
النتيجة ٤٢

الخلافة والاستخلاف

مقدمة ٤٤
الفصل الأول: مواضع الاستخلاف وغاياته ٤٧
١ـ١ معنى الخليفة لغة ٤٧
١ـ٢ الخليفة عبارة قرآنية ٤٨
١ـ٣ مواضع الاستخلاف ٤٩
١ـ٤ غايات الاستخلاف ٤٩
الفصل الثاني: ملكية الله وملكية الانسان ٥١
٢ـ١ الله مالك والإنسان مالك ٥١
٢ـ٢ كيف يملك الإنسان شيئاً يملكه الله ؟ ٥١
٢ـ٣ كل أنواع الملكية تقوم على مبدأ الاستخلاف ٥٤
الفصل الثالث: طبيعة الاستخلاف ٥٤
٣ـ١ الاستخلاف مقيد لا مطلق ٥٤
٣ـ٢ لا يشترط أن يكون الاستخلاف عن موت أو غياب أو عجز ٥٥
٣ـ٣ الوكيل لفظ مشترك ٥٦
الفصل الرابع: آراء العلماء في معنى الخليفة ٥٨
٤ـ١ ما ذكره المفسرون والعلماء في معنى الخليفة ٥٨
٤ـ٢ النبي خليفة عن الله ٥٩

الفصل الخامس: مناقشة آراء المعارضين ٦٠
٥ـ١ الإنسان خليفة عن الله ليس بدعة محدثة ٦٠
٥ـ٢ المحدثون أصرح في أن الإنسان خليفة عن الله ٦١
٥ـ٣ خلافة الإنسان في المال سلسلة تنتهي إلى أنها خلافة عن الله ٦٢
٥ـ٤ ﴿وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] ٦٣
٥ـ٥ قول أبي بكر: لست خليفة الله ٦٤
٥ـ٦ لا نبني على ما قاله ميرزا غلام أحمد القادياني ٦٥
الخلاصة ٦٧
المراجع ٦٩

المقاصد الاقتصادية للإسلام

قائمة موسعة ٧٢

المنافسة في اللغة والاقتصاد

مقدمة ٧٤
المنافسة في الاقتصاد الحر ٧٤
المنافسة في لغة العرب ٧٦
١ـ الحرص ٧٦
٢ـ الحسد والإصابة بالعين ٧٧
٣ـ تفريج الكربة ٧٧
٤ـ النفَس ٧٧
٥ـ النفْس ٧٧
٦ـ الرفقة ٧٧
٧ـ المسابقة ٧٧

المنافسة المحمودة والمنافسة المذمومة ٧٨
١ـ المنافسة المحمودة ٧٨
٢ـ المنافسة المذمومة ٧٩
المنافسة والتعاون ٨٠
المنافسة في اقتصاد إسلامي ٨٢
الخلاصة ٨٥

عوامل الإنتاج بين
الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي

ملخص ٨٦
عوامل الإنتاج بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي رؤية تحليلية
جديدة مستلهمة من الفقه الإسلامي ٨٧
القسمة الرباعية لعوامل الإنتاج هل هي جامعة ٩١
قسمة ثنائية لعوامل الإنتاج ٩٣
نقد النظرية الاقتصادية في عوامل الإنتاج ٩٥
نقد النظرية الاقتصادية في التوزيع على عوامل الإنتاج ٩٥
عوامل إنتاج : مستقلة وتابعة ٩٦
العوامل المستقلة والعوامل التابعة ٩٧
عوامل الإنتاج التابعة ١٠١
١ـ الزمن ١٠١
٢ـ المخاطرة ١٠٣
لماذا هي تابعة ؟ ١٠٥
المراجع ١١١

المخاطرة في بحث الأستاذ حسن الجواهري

رأي الأستاذ الصدر والأستاذ الجواهري في المخاطرة ١١٣
خلاصة رأي الصدر والجواهري ١١٥
مناقشة هذا الرأي ١١٥
أولاً ـ المخاطرة الأصل فيها أنها حلال ١١٥
١ ـ مخاطرة القمار ١١٥
٢ ـ المخاطرة في شركة الأبدان ١١٦
٣ ـ المخاطرة في شركة المضاربة ١١٦
٤ ـ المخاطرة في القرض الربوي ١١٧
ثانياً ـ رأينا في المخاطرة: منتجة ولها عائد ١١٧
ثالثاً ـ علماء قدامى صحت آراؤهم في المخاطرة ١١٩
١ ـ العز بن عبد السلام ١١٩
٢ ـ ابن تيمية ١١٩
٣ ـ ابن القيم ١١٩
٤ ـ ابن خلدون ١١٩
رابعاً ـ معاصرون نبهوا على مسألة المخاطرة ١٢٠

تعظيم الربح هل هو جائز في الإسلام؟

مقدمة ١٢١
طلب الربح: الاسترباح ١٢١
تعظيم الربح ١٢٤
تعظيم الربح جائز ١٢٩
المراجع ١٣٠

الادخار والاستثمار في اقتصاد إسلامي

مقدمة ١٣٢
الادخار ١٣٢
الاكتناز ١٣٦
الاستثمار ١٤١
بعض مبادئ الاستثمار ١٤٢
١ـ مبدأ التوافق بين العائد والخطر ١٤٢
٢ـ مبدأ التفضيل الزمني ١٤٢
٣ـ مبدأ تكلفة الفرصة ١٤٣
المال لا يقدمه المدخرون إلى المستثمرين مجاناً ١٤٤
القرض العام ١٤٥
دور المدخرات المصرفية في تحويل عمليات الاستثمار والتنمية ١٤٧
المصارف ١٤٨
المصارف الإسلامية ١٤٩
خاتمة ١٥٠
المراجع ١٥٣

النظام الاقتصادي في الإسلام

موارد حرة ١٥٦
موارد محدودة ١٥٦
الملكية ١٥٧
الحرية ١٥٨
التوزيع ١٥٩

هل للربح حد أعلى

مقدمة ١٦٢
حول معنى السؤال ١٦٢
١ـ المعنى الأول ١٦٢
٢ـ المعنى الثاني ١٦٢
٣ـ المعنى الثالث ١٦٢
تلمس الجواب في أبواب الفقه الإسلامي ١٦٣
لمحة مفيدة في هذا الباب من علم الاقتصاد ١٦٤
الخلاصة ١٦٥

الصرف باستخدام الشيكات

صيغة السؤال ١٦٧
الجواب ١٦٧
الخلاصة ١٧٠

هل يجوز أن يفرض الدائن غرامة مالية جزائية على مدينه المتأخر عن الوفاء ؟

صيغة السؤال المطروح ١٧٢
الجواب ١٧٢
الخلاصة ١٧٤
ضمان الدولة والأفراد للمشتركين في شركة نسبة معينة من الربح ١٧٥
الإيداع الليلي ١٧٧
المواعدة على الصرف ١٨٠

سندات المقارضة

تعريف ١٨١
تاريخ ومقارنة ١٨٢
سندات المقارضة الأردنية ١٨٥
خصائص سندات المقارضة الأردنية ١٨٦
نقد ١٨٨
الجمع بين القرض والقراض ١٨٩
هل يأتلف القرض والقراض معاً في عقد واحد ١٨٩
النتيجة ١٩٣

الربط القياسي للديون بعملة اعتبارية

القسم الأول: تذكرة ببعض الأحكام الفقهية المتصلة بالنقود وتغيرها .. ١٩٧
القسم الثاني: الربط القياسي للديون بعملة اعتبارية ٢٠٠
المراجع ٢٠٤

من المقاصد الاقتصادية للشريعة

التفاوت بين الناس ٢٠٥
تفاوت: نعم، ولكن إلى أي حد ؟ ٢٠٦
من المقاصد الاقتصادية للشريعة ٢٠٧
الغنى مظنة الطغيان ٢٠٩
الخلاصة ٢١٣
المراجع ٢١٤

مشاركة العمال في الأرباح

رأي فقهي

أهمية المسألة ٢١٦

سبب المنع عند الفقهاء للجمع بين الأجر والربح ٢١٩

الاستدلال لجواز الجمع بين الأجر والربح ٢٢٠

دفع بعض الاعتراضات المحتملة ٢٢١

الخاتمة ٢٢٣

مشاركة العمال في الأرباح.. رد على تعقيب ٢٢٤

أعمال لا أجر لها في الإسلام

مقدمة ٢٣٠

١ـ القرض ٢٣١

٢ـ الضمان ٢٣١

٣ـ الشهادة ٢٣٤

٤ـ الشفاعة ٢٣٧

٥ـ أجر الجاه ٢٣٩

خاتمة ٢٤٢

هل يجوز أجر الضمان، وأجر الجاه ؟

أجر الضمان ٢٤٤

أجر الجاه ٢٤٧

أشكال العائد على العمل في الإسلام

مقدمة ٢٥٠
١ـ الأجر ٢٥٠
٢ـ الجعل ٢٥٢
٣ـ الرزق ٢٥٤
خاتمة ٢٥٥
الحد الأدنى للأجر ٢٥٦
فقه اقتصادي ميسر لقاعدة «الأجر على قدر المشقة» ٢٦٠

هل الربا في الإسلام حرام كله ؟

مقدمة ٢٦٥
الربا ربوان: حلال، وحرام ٢٦٦
البيع بالتقسيط: الربا للتأجيل ٢٦٧
الحطيطة للتعجيل؛ الحسم الزمني ٢٦٩
السفتجة ٢٦٩
القيمة الزمنية للنقود ٢٧٠
نظريات الفائدة ٢٧١
تقويم المشروعات ٢٧٢
كيف نفهم الربا في الإسلام ؟ ٢٧٣
المراجع ٢٧٦

الحسم الزمني في الإسلام

مقدمة ٢٧٨
البيع بالنسيئة ٢٧٩

بيع السلم ٢٨٢
الربا والربح ٢٨٣
ضع وتعجل ٢٨٣
القرض والقراض ٢٨٤
الربح هو البديل الحلال للربا الحرام ٢٨٥
الخلاصة ٢٨٦
رد على الدكتور حازم الببلاوي حول رأيه في سعر الفائدة أو سعر الخصم ٢٨٧
التأمين بين التعاون والتجارة.. مدخل جديد إلى التأمين الإسلامي ٢٩٢
تقديم كتاب التأمين في الاقتصاد الإسلامي ٢٩٩
إسلامنا هو التنمية بأوسع معانيها (التنمية الشاملة) والنموذج الإسلامي هو النموذج المطلوب لا بديل عنه ٣٠٨
أصول التنمية في الإسلام ٣١٣
ما نريده من الاقتصاد الإسلامي ٣٢٤

عائد الاستثمار

الاستثمار ٣٢٩
العائد والربح ٣٣٠
الربح الإيرادي والربح الرأسمالي ٣٣١
هل للعامل المضارب حق في الربح الرأسمالي ٣٣٢
أشكال العائد ٣٣٤

بعض المبادئ الإسلامية في الاستثمار

١ـ مبدأ الحث على الاستثمار ٣٣٧
٢ـ مبدأ التشجيع على ركوب المخاطر ٣٣٨

٣ـ مبدأ ارتباط الربح بالمخاطرة ٣٣٩
٤ـ مبدأ التوافق بين العائد والمخاطرة ٣٤٠
٥ـ مبدأ توزيع المخاطر ٣٤٠
٦ـ مبدأ التفضيل الزمني ٣٤٠
٧ـ مبدأ تكلفة الفرصة ٣٤٢
٨ـ مبدأ الربح وقاية لرأس المال ٣٤٢
٩ـ مبدأ تعظيم الأرباح ٣٤٥
١٠ـ مبدأ تقليل الخسائر ٣٤٦
هل يجوز حساب العائد يومياً ؟ ٣٤٦
اقتسام الربح في حال تعدد وتبدل أرباب المال ٣٤٨
توزيع الربح على المودعين المستثمرين على أساس الأعداد ٣٤٩
قيمة الزمن في توزيع الأرباح ٣٤٩
اقتسام الربح بين المودعين المستثمرين بصفة دورية ٣٥١
عائد العامل المضارب ٣٥٢
التمييز بين نفقة المضاربة ونفقة المضارب ٣٥٣
١ـ نفقة شخصية في الحضر ٣٥٣
٢ـ نفقة شخصية في السفر ٣٥٣
٣ـ نفقة ملتبسة ٣٥٤
٤ـ نفقة مضاربة ٣٥٤
نفقات المضاربة المشتركة ٣٥٥
هل يجوز أن يكون للعامل المضارب مبلغ معلوم ؟ ٣٥٦
هل يجوز أن يكون للعامل المضارب مبلغ معلوم إذا زاد ربح المضاربة عليه ؟ ٣٥٧
هل يجوز أن يجمع العامل المضارب بين الأجر والربح ؟ ٣٥٨
النفقات التي يجوز تحميلها على مال المضاربة ٣٥٩

هل يجوز تنازل رب المال عن حقه في الإدارة ؟ ٣٦٠
المراجع ٣٦٢
أمانة البحث في الاقتصاد الإسلامي وغيره ٣٦٧
إجراءات تنظيم الحوار العلمي الأسبوعي ٣٧٠
مناقشة «الاقتصاد الإسلامي» في الموسوعة العربية العالمية ٣٧٣

الاقتصاد الإسلامي في الموسوعة العربية العالمية

الاقتصاد بين الإسلام والنظم الوضعية ٣٨١
الملكية ٣٨٣
الملكية الفردية ٣٨٣
الملكية العامة ٣٨٥
المعادن والوقود ٣٨٥
الملكية المزدوجة ٣٨٦
ملكية الدولة ٣٨٧
الحرية الاقتصادية ٣٩٠
التكافل الاجتماعي ٣٠١
تأمين الإنتاج وزيادته ٣٩٣
محاربة البطالة ٣٩٤
الإنتاج والتنمية الاقتصادية ٣٩٤
التوزيع والتبادل ٣٩٥

عرض كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة

المؤلف ٤٠٠
من مؤلفاته ٤٠١
سبب تأليف الكتاب ٤٠٢

الكتاب ٤٠٢
أفكار الكتاب ٤٠٢
الأمن اقتصادياً ٤١٨
بعض الملامح الاقتصادية لهجرة المصطفى ﷺ ٤٢٢

تعقيب على ورقة الأستاذ الدكتور محمد شوقي الفنجري «توزيع الثروة في الاقتصاد الإسلامي»

مقدمة ٤٢٧
توزيع الثروة وتوزيع الدخل ٤٢٩
التوزيع وإعادة التوزيع ٤٢٩
هل المشكلة الاقتصادية هي مشكلة الفقر ٤٢٩
السرف والترف والتبذير ٤٣١
الكماليات ليست داخلة في السرف أو الترف ٤٣١
التفاوت منبع للطغيان والبغي ٤٣٢
التسوية بين الناس ٤٣٢
الادخار والاستثمار ٤٣٢
الملكية الخاصة، والثروة، وحد الكفاف أو حد الكفاية ٤٣٣
ضمان الحاجات الأساسية ٤٣٤
زكاة النفط ٤٣٥
هل يتحدد الثمن بكلفة الإنتاج أم بالمنفعة ؟ ٤٣٦
الغزالي ومفهوم التقوى ٤٣٧
صحة الأبدان مقدمة على صحة الأديان ٤٣٧
مدخل آخر للتوزيع ٤٣٨

نقد كتاب «نحو اقتصاد اسلامي»

الكاتب والكتاب ٤٣٩

الشريعة الإسلامية لا تقيم للتأجيل ثمناً ٤٤٠

ليست كل فائدة رباً محرماً ٤٤١

جواز الفائدة على الديون بسبب التضخم ٤٤١

جواز الفائدة على الودائع الاستثمارية ٤٤٤

النتائج ٤٤٩

هل يمكن أن نكافىء رأس المال النقدي كما نكافىء رأس المال البشري ؟ ٤٥٢

زكاة الفطر وأهميتها الاقتصادية والاجتماعية ٤٥٦

القيم في الاقتصاد بين الإظهار والإخفاء ٤٦١

الاقتصاد المؤسسي وأثره على الاقتصاد الإسلامي ٤٧١

المحتوى ٤٨١

* * *

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس